CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# न्याय दीप

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# न्याय-दीप

प्रा. चूडानाथ भट्टराय
सर्वदर्शनाचार्य
सदस्य, नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
संस्कृति-विभाग

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रकाशक

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
काठमाडौं, नेपाल ।

प्रथम संस्करण १००० प्रति
वि० सं० २०२९

मूल्य: नौ रूपैयाँ

मुद्रक

प्रज्ञा-मुद्रण, कमलादी, काठमाडौं ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रवीरविक्रम शाहदेव ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# महान् वाणी

देशको मूल समस्या दरिद्रता हो र
त्यसको मूल कारण अज्ञान नै हो।
अज्ञान र दरिद्रतावाट सिर्जना भएका
समस्याहरूलाई हामीले हटेर होइन,
डटेर सामना गर्नुपरेको छ।

—श्री ५ वीरेन्द्र
२०२९ वैशाख १ गते

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

"अध्यात्मविद्या विद्यानाम्"

*–भगवान् श्रीकृष्ण*

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

श्री ५ महाराजाधिराजबाट हुकुम भएको छ– 'साहित्य, कला र ज्ञान-विज्ञानको क्षेत्रमा अतीत कालदेखि हिमवत्खण्डले दिइआएका योग-दानको विशेष महत्त्व छ।'

हुन पनि हिमवत्खण्डको साहित्यमा जीवनको माधुर्यमूल उन्मेष मात्र होइन कि त्यसमा रहेको अध्यात्मको प्रतिष्ठाबाट सौन्दर्यको काया संगीतपूर्ण पनि हुन गएको छ, कलामा पनि जीवनले भोग्नुपरेको द्वन्दको संख्यातीत विविधता मात्र होइन अनन्त आकाश पुरस्कृत हुने हृदयको इन्द्रधनुषी स्वीकृति पनि छ, ज्ञानमा बुद्धिको नीरस ऊहापोह मात्र होइन कि सत् र चित्को एकतामा तादात्म्य हुने आनन्दको अखण्ड आलोक पनि छ।

यसैले श्री ५ महाराजाधिराजबाट हिमवत्खण्डको गौरवपूर्ण परम्परामा आएको अवरोधलाइ हटाउन नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको संस्थापन गरिबक्सेको हो। मौसूफ सरकारबाट हुकुम पनि भएको छ— 'ऐतिहासिक कारणहरूले गर्दा उपर्युक्त परम्परामा बीचमा आएको व्यवधानलाइ पन्छाई नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान देशको मौलिक परम्परालाइ युगानुकूल बाटोमा अग्रसर गराउन चाहन्छ।'

मलाइ आशा मात्र होइन पूर्ण विश्वास पनि छ, श्री ५ महाराजाधिराज सरकारबाट निर्दिष्ट गरिबक्सेको पथमा प्रज्ञा-प्रतिष्ठान निरन्तर अग्रसर भई त्यसले देशको बौद्धिक तथा मानसिक आवश्यकताहरूको क्रमशः परिपूर्ति गर्ने छ र देशान्तरमा पनि हाम्रो जीवनको रूप-सौन्दर्य मात्र होइन कि कर्म-सौन्दर्य र शील-सौन्दर्यको परिचय दिनमा पनि सफलता प्राप्त गर्दै जाने छ।

*केदारमान व्यथित*

२०२६ साल जेठ

कुलपति

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## मन्तव्य

पञ्चवार्षिक योजनाअन्तर्गत दर्शनका पुस्तकमध्ये 'न्याय-दीप' तृतीय पुष्पको रूपमा देखा परेको छ। भूमिकामा भनिने कुरा परिसकेका छन्। पाठकको प्रतिक्रियालाई पर्खनु छ। लेखकको ठूलो आग्रह पूर्ण पारी यो पुस्तक स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्रको पुण्य वार्षिक तिथिमा प्रकाशन गर्न सकिएकोमा हर्ष लाग्नु स्वाभाविक नै हो।

स्वर्गीय श्री ५ महाराजाधिराज महेन्द्रवीरविक्रम शाहदेव अमर ज्योति होइबक्सिएको छ। मौसूफको पुण्यस्मृतिमा यो दीप चौबाटोमा राखेको देखियो। त्यस मार्गका पथिकलाई यसले केही आलोक दिन सकोस्। यसमा ममता गरेर स्नेह थपियोस्। यति यहाँ मेरो भन्नु छ।

श्रद्धाभक्तिले माटैको पालामा बालेको बत्ती भए पनि भक्तवत्सलको दिवंगत आत्मालाई मन पर्नेछ भन्ने लेखकको विश्वास दार्शनिक आधारमा आश्रित छ भन्न सकिन्छ।

चूडानाथ भट्टराय
निमित्त
का. मु. उप-कुलपति
नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## "यो त–छोडेको वास !"

हिजोको आजै फेरि यहाँ वहाँ, कता कता, जानुपर्ने रे
तेरो मेरो सबै छोडेर, हिजोको वास आजको आभास अरे !

–महान् दार्शनिक स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्र



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# समर्पण

नयाँ नेपालका निर्माता,
पञ्चायतदर्शनका प्रयोक्ता,
हिन्दू-जगत्का सर्वस्व,
कर्मयोगी,
कवि राजा,
स्वर्गीय श्री ५ महाराजाधिराज-
महेन्द्रवीरविक्रम शाहदेवका

---

परम-पुण्य-स्मृतिमा
सादर–भक्तिपूर्वक
समर्पण गर्छु ।

वार्षिक पुण्यतिथि
२०२९ फाल्गुनकृष्ण प्रतिपत

–लेखक



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# भूमिका

यो 'न्याय-दीप' पञ्चवार्षिक योजनाअन्तर्गत नै लेखिएको हो। विषय गाह्रो, फुर्सद ज्यादै कम भएर पनि यो पुस्तक घरमा विहान केही समय निकालेर लेख्नुपर्‍यो। अङ्गीकार गरेको कुरा पूरा नगरी भएन। यो पुस्तक लेखन थाल्दा नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको सदस्य सचिवको उत्तरदायित्वपूर्ण अभिभारा काँधमा पर्‍यो। समाप्त गर्ने वेला निमित्त का. मु. उप-कुलपतिको गहन जिम्मेदारी शिरमा आइपर्‍यो। यसरी दिनभर प्रतिष्ठानको कार्यमा व्यस्त रहनुपर्दा थाकेको मन-मस्तिष्कले घरमा पनि उति जाँगर आउन सकेन। यही वीच योजनाका अतिरिक्त एक पुस्तक पनि सदस्यहरूले लेख्ने कुरा उभियो, त्यो स्वीकार नगर्न भएन। मन वहलाउन भनेर 'अकाल मृत्यु' नामको उपन्यास पूर्ण पार्नपट्टि पनि लागें। त्यो समाप्त पारी 'साझा प्रकाशन' लाई प्रकाशनार्थ दिएको छु।

सं. २०२८ साल माघ १७ गते श्री ५ महाराजाधिराज **महेन्द्र वीरविक्रम शाहदेवको** असामयिक आकस्मिक स्वर्गारोहणवाट हृदयमा यति ठूलो चोट पर्‍यो, जसले आफूलाई समालेर समाल्न नै गाह्रो भो। यस परिस्थितिमा दर्शन जस्तो विषय लेखन चाहिने एकाग्रता आउने संभावना पनि रहेन। त्रिभुवन-विमानस्थलमा ल्याइएको स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्रको पवित्र शवको दर्शन मेरो अन्तिम दर्शन भयो। त्यो अविस्मरणीय मौसूफको स्मृतिमा यो पुस्तक समर्पण गर्ने त्यही बेला मेरो इच्छा मनमा उठ्यो। त्यही प्रेरणाले फेरि यो पुस्तक समाप्त गर्न रात-दिन मलाई लगायो। मौसूफको वार्षिक श्राद्धमा यो एक पुस्तक पनि उपहार गरेर श्रद्धा-भक्ति दर्शाउने चेष्टा गरेको छु।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मिथ्याज्ञानले देहात्मबुद्धि भएर नै हामी यति विघ्न शोक-सन्तप्त भएझैं लाग्छ । मौसूफको उत्तराधिकार सम्हाल्न सक्षम, सशक्त आफ्नो परम्पराको नेतृत्व सम्हालिबक्सेका धीर, वीर, प्रतापी श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रवीरविक्रम शाहदेव हामीले राजा पाएका छौं, शोकविह्वल हुनुपर्ने कारण छैन । स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्रको स्वप्न साकार गर्न आलस्य त्यागी श्री ५ महाराजाधिराज वीरेन्द्रबाट बक्सेको निर्देशनलाई दिलोज्यानले पालना गर्नु पर्छ । यही अहिले आफ्नो कर्तव्य हुन्छ । स्वर्गीय श्री ५ महेन्द्र आफ्ना कर्मयोगले अमर होइबक्सेको छ । जन्मेपछि मर्नु पर्छ–"जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः" यो पनि यही पुस्तक लेख्ता लेख्तै निदिध्यासन गर्न पुगेछु ।

यो पुस्तक महर्षि गौतमको सूत्रको भाष्यानुसारी छ । तर यसमा वात्स्यायनभाष्यअनुरूप मात्र गरेर लेख तयार पारेको छैन । यसमा पूर्वार्ध र उत्तरार्ध गरी दुई फ्याकमा पाँच अध्याय समाविष्ट गरिएको छ । मैले न्यायका लागि जान्नुपर्ने ठानेर पञ्चमाध्यायलाई पूर्वार्धमा नै हालेको छु । पूर्वार्धमा उद्देश्य र लक्षण परे, उत्तरार्धमा परीक्षण-प्रक्रिया समावेश गरिए । मैले कति प्रकरण नचाहिने ठानेर यहाँ हालिनँ पनि । जतिसुकै गरे पनि यो पुस्तक चाहिं अलि गाह्रै होला जस्तो लाग्छ । यसमा उपयोगी विषय धेरै छन् । यदि राम्ररी बुझेर यसलाई जीवनमा कार्यान्वयन गर्न सके समाजले बढ्ता फाइदा उठाउन सक्तछ । सांसारिक विषयवस्तुको पहिलो खोज यहाँ छ र खोज्ने तरीका पनि राम्ररी विवेचन गरिएको पाइन्छ ।

दर्शनको अध्ययन नहुँदा र संस्कृतविद्या ह्रासोन्मुख हुँदै जाँदा पूर्वजका अनन्त निधिहरू लुप्तप्रायः हुँदै छन् । नजानेर नबोल्नेभन्दा नबुझेर पातपातैमा अर्काका भरमा कुरा काट्नेहरूले चाहिं यो पुस्तक अलि गडेर पढिदिएमा केही उनीहरूले सत्य थहा पाउँदथे झैं लागेको छ । किनभने "अर्धो घटो घोषमुपैति" आधा पानी भएको गाग्रो बढ्ता छचल्किन्छ भन्ने उखान छ । हिजो निर्णीत भएका कुरा आज बदलिए, भोलि आज ठम्याएको कुरो बदलियोइन भन्न सकिन्न । चन्द्रमा पृथ्वीको एक भाग उछिट्टिएर गएको भन्ने पढ्नेले आज चन्द्रधरातलका पाषाणादि-परीक्षाबाट त्यो बदलिएको धारणा सुन्न थालेका छन् । जुन बेला अरूहरू मुखमा नीलो लगाएर छाला भिरी सिङ फुकेर हिड्थे, त्यस बेला यी दार्शनिक सृष्टिक्रममा अनेक मतमा ऊहापोह गर्दथे । सापेक्षवाद समेतको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुरो उठिसकेको पाइन्छ । यसरी दर्शन हामीले निदिध्यासन गरी पढेनौं । खालि हाम्रो दर्शन श्रवणमै समाप्त भा । त्यो पनि कनिकुथी गरेर गुरुहरूले इतिहासको रूपमा आफूलाई नलागेको अर्थ चपाएर छात्रहरूलाई झुक्याइदिए । हाम्रा आचार्य वसेका आश्रममा गाई र बाघ सँगै पानी खान्थे एउटै भाँडामा र "अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्संनिधौ वैरत्यागः" भन्ने सिद्धान्त बनेको थियो । आधार र नैतिकताले गुरुकुल आदर्शमय भई अनुशासनको त्यहाँ ठूलो पाठ पढिन्थ्यो । तर आज माथिको सूत्र पढाउने गुरुलाई ढुक-ढुक्याएर पिट्न चेलाहरू जाइलाग्छन् । विद्यालयमा अनुशासन रहेन । गुरुहरूले पुराना शिष्यको आदर्श पढे, आफ्नो आदर्श बिर्से । शिष्यवित्ताप-हारक हामी भयौं, शिष्यचित्तापहारक हाम्रो आदर्श भएन, त्यसैले अब राम्ररी दुवै गुरुशिष्यले आदर्श अनुशासनमा रहनुपर्छ । पुरानो गएको गुरुकुल अब फर्काउने कुरो छैन । गएका दिन कहिले फर्कंनन् ।

यस पुस्तकमा मैले वाचस्पतिलाई त्यति विघ्न सम्झेर लेखिनँ, तर उनी नै न्यायका एक यस्ता संरक्षक भए, जसले न्यायसूची निबन्ध तयार पारे । तर्नै नसकिने भासमा परेकी गौतमकी बूढी गाईलाई उद्धार गरेर मैले केही जुन पुण्य आर्जें, त्यो वृषकेतु शिवमा समर्पण गर्छु भनी भनेर सो लेखेको समय पनि आफैले यसरी दिए—

न्यायसूचि निबन्धोऽसावकारि सुधियां मुदे ।
श्री वाचस्पति मिश्रेण वस्वङ्कवसुवत्सरे ॥

अर्थात् विद्वान्लाई खुश पार्ने हेतुले ८९८ शकाब्दमा श्री वाचस्पति मिश्रले न्यायसूची निबन्ध लेखियो । यसरी निबन्धकारले प्रकरण छुट्याए, सूत्र गने, पद केलाए, अक्षर समेत किटेर राखिदिए । तदनुसार यो न्याय-शास्त्रमा ५ अध्याय, दश आह्निक, चौरासी प्रकरण, पाँच सय अट्ठाइस सूत्र, एक सय छयान्नब्बे पद र आठ हजार तीन सय पचासी अक्षर छन् ।

यसै प्रसंगमा एउटा कुरा भन्नु अनुपयुक्त होला झैं लाग्दैन । यसरी वाचस्पति मिश्रले झैं किटेर आफ्नो साल संवत् भन्ने हाम्रा अरू आचार्य पाइँदैनन् । खालि विदेशीले एउटा लख काटिदिन्छन् । त्यही भएमा यहाँ वदता बुज्रुक्याइँ छाटिन्छ । हामीले सप्रमाण गरेका कुरा पनि पाश्चात्यहरू खरोखाटो छुट्याएर वडो गाह्रो मानेर स्वीकार्छन् भने हामी चाहिं उनीहरूले केही लख काटेकै कुरामा आँखा चिम्लेर स्वीकृति प्रदान गर्छौं । हाम्रा मनमा संशयसम्म पनि उठ्तैन । न्यायको निम्ति



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संशयको ठूलो भूमिका छ भनी हरेक कुराको लक्षण गरेपछि परीक्षा गर्ने हाम्रा पुर्खा थिए। यस्तो हाम्रो अन्धविश्वास देख्ता ती दिवंगत आत्मालाई कति पर्नु पीर पर्दो हो।

यसमा दोष अर्कोलाई दिने ठाउँ छैन। हामी नै उस्ता छौं, गौतम महर्षिको कुरा छाडौं। वात्स्यायन नै कहिले कहाँ भए, देश-कालकै पत्तो छैन। हामी आफ्नो खोजीमा आफू लागेका छैनौं। प्रो. बुलर डा. फ्लीटले भनेको कुरा बढ्ता विश्वसनीय हुन्छ। शतपथ ब्राह्मण बृहदारण्योपनिषद्मा "अथ व ॐ शः" यसरी उपक्रम गरी वत्स्याद्वात्स्य: भनिएको छ। वत्स्यस्य युवा गोत्रापत्यं वात्स्यायनः भन्ने सिद्ध हुन्छ। वत्स जीवित भएमा युवापत्यमा वात्स्यायन शब्द बन्छ वत्स+घञ् ततो यूनि फक्=वात्स्यायनः यो हो पाणिनिले दिएको निरुक्ति। वात्स्यायनको चर्चा उपनिषद्, पुराण, स्मृतिमा पनि पाइन्छ भने यिनलाई कसरी गुप्तकालतिरको कसैले भनिदिंदैमा पत्याउनु? तर खोइ पत्याइन्छ। हाम्रा विद्वान्लाई अनुसन्धान गरी अन्वेषण गर्ने फुर्सद छैन। विदेशीले यति खोजी गरे, यो त गनिमत भन्नुपर्छ। तर म कृतघ्न भएर उनीहरूलाई अन्वेषण गरेकोमा केही भनेको होइन। सिङ-पुच्छर नहेरी आँखा चिम्लेर पत्यार गर्ने आफूप्रति आफैले दुःख मनाएको हो।

ग्रन्थ पढेर विचार गर्ने शक्ति हामीमा रहेन यदि वात्स्यायनको ग्रन्थ पढेर खोजी गरे यिनी नेपाली हुन् कि भन्न नसकिने होइन। वाक्छलको उदाहरणमा "नवकम्बलोऽयं माणवकः" भन्ने पाइन्छ। कम्बल शब्दको प्रयोग वाहबाजी गरेका छन्। कम्बल अघिदेखि नै नेपालको नामूद छ। मध्यएशियाको एक शब्द वेदमा नपरे पनि आर्यहरू मध्यएशियावाट आएका भनी गौराङ्गले भने भनेर पत्याइन्छ। तर "नेपालादागतोऽयं नवकम्बलवत्वात्" भन्ने लौकिक प्रयोग नमानिन सकिने छैन। त्यसैले वात्स्यायन नेपाली मैथिल हुन् भन्न नसकिने होइन।

यिनले असम्बन्धार्थको उदाहरण दिंदा भनेका छन् "दशदाडिमानि षडपूपा: कुण्डमजाजिनं पललपिण्डः" दश दारिम ६ ओटा मालपूवा कुण्ड बाख्राको छाला मासुको डल्लो। पललपिण्डको प्रयोग दाक्षिणात्यले दिंदैनन्। यो बङ्गालीले पनि दिन सक्तछन्, तर यहाँ मालदह आँपलाई छाडेर दशदाडिमानि षडपूपाः प्रयोगले यी मैथिल हुन् भन्ने तर्क गर्न सकिन्छ। यदि यो विदेशी गौराङ्गले भनेको भए पूर्ण पत्यार हुन्थ्यो,


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर यो विन्ध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदीले भनेको हुँदा कसले पत्यार गरिदिन्छ र !

यसउसले म कसैको समय यही हो भनेर अर्कोले भनिदिएको पत्यार पनि गर्दिनँ, साथै आफूले त्यसमा खोजी नगरेकोले आफ्नो मत प्रस्तुत पनि गर्ने दुराग्रह गर्दिन, यी हाम्रा आचार्यहरूको देशकालको अन्वेषण कार्य सिङ्गै बाँकी नै छ। त्यसो हुँदा यहाँ यो स्पष्ट पारिदिएमा अघि लेखिएका र पछि लेखिने पुस्तकमा मेरो दृष्टिकोण राम्ररी प्रस्तुत भएको ठहरिनेछ। म वाचस्पतिको समय झैं किटेर भन्न सकिने प्रमाण नपाउन्जेल मौनग्रहण गर्नु नै उपयुक्त ठान्दछु । सबै आचार्यले यसरी आफ्नो समय तोकेको छैन, यो पनि मलाई थहा छ। तर म न्यायको दर्शन लेख्दा न्यायले स्वीकारेको चार प्रमाणलाई पनि स्वीकार गर्दछु। यसबारेमा मैले धेरै भन्ने कुरा छैन। हरेक कुरा परीक्षा गरेर नै स्वीकार्ने निर्देशन यही ग्रन्थले दिएको छ।

यो पुस्तक पनि परिश्रमपूर्वक नै लेखिएको जस्तो मैले आफूले ठानेको छु। अरूले के ठान्ने हुन् कुन्नि ? एक थोकको अर्को थोक नठानिदिए मात्र पनि पुग्दथ्यो । भाषामा लेखिदैमा विषय सरसरती बुझिने होइन। अंग्रेजी, फ्रान्सेली, स्पेनी, रूसी र चीनिया भाषा संयुक्त राष्ट्रसंघबाट स्वीकृत छन्। तिनका गहन विचार शास्त्रीय रूपमा आएपछि त्यही नै राष्ट्रभाषा या मातृभाषा भएकाले पनि अध्ययन गर्नु पर्छ। भाषा भाव व्यक्त गरिने माध्यम मात्र हो । शास्त्रलाई चाल-चालका भाषामा लेख्दा पनि प्राविधिक शब्दलाई त्यही शब्दमै उल्लेख गर्नु पर्छ। संस्कृतका शब्द प्राविधिक बनाउनुपर्छ नेपालीमा झैं लाग्छ । यो प्रवृत्ति भइरहेको पनि छ।

यस्ता पुस्तक संस्कृतबाटै अध्ययन गरी लेख्दा बढ्ता उपयोगी हुँदा रहेछन् । हिन्दीमा यस्ता पुस्तक अनुवाद गर्नेले राम्ररी आफ्नो भाषामा उतारे पनि त्यसैका भरमा नेपालीमा उल्था गर्दा आनका तान फरक पर्न जान्छ । यस विचारले म आजभोलि एकोहरो भएको छु । मलाई दर्शनका यो पुस्तक अरूबाट यही रूपमा आउला नेपालीमा भन्न पनि गाह्रो भयो। संस्कृतका प्रकाण्ड पण्डित गुरु पद्मप्रसाद भट्टराईले नेपालीमा लेख्नु हुन्न। अत्र उहाँ पक्षाघातले ओछ्यान परिसक्नुभएको छ । पण्डित-राज सोमनाथ गुरु मुक्त हुनुभइसक्यो । अब मैले साधिकार मान्छे पनि यसमा अरूलाई मानेको छैन। विद्वान् छैनन् भनेको होइन, मनले



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

खाएका संस्कृतका प्रकाण्ड पण्डित जीवित यिनै दुई गुरु छन् । २० वर्ष पढाएको भए पनि यो पुस्तक अहिले लेख्ता मलाई बढ्ता उपस्थित हुन गो न्यायशास्त्र । परेका जाति र हेत्वाभास निग्रहस्थान केलाउने शक्ति अझ ममा परिपक्व भइसकेको छैन । नपाकुन्जेल फल वृक्षमा रहन्छ, पाकेपछि झर्छ । यही नियम देखें मैले विद्याको क्षेत्रमा पनि, जान्न जान्न लाग्यो संसारबाट जाने बेला भइहाल्छ ।

यो पुस्तक कनिकुथी लेखियो, नेपाली भाषाको केही खाँचो त टर्‍यो । तर नेपाली समाजलाई केही उपयोगी भइदियो भने मेरो आफ्नो परिश्रम सफल हुन्थ्यो । पाठकहरूले के रहेछ त भनेर उत्सुकतावश हेरिदिएमा त्यति गाह्रो त छैन । तर नेपाली भाषाका पाठक पनि कति छन् र अंग्रेजी पढेर विद्वान् हुनेले नाक चेप्प्याउँछन् । संस्कृत शब्द नबुझेर नै नेपाली के छ र भन्न पनि बेर मान्दैनन् । पण्डितहरू नेपालीमा न्याय के लेखिन्छ भनी नेपाली लेखन नसक्ने कमजोरी लुकाउँछन्, तर सधैं यही परिस्थिति रहनेछैन भन्ने आशावादमा यो परिश्रम गरेको हुँ । केही नभए पनि गफ गरेर बित्ने समयलाई यी पङ्क्तिमा बाँधेको त छु भन्ने आत्मसंतोष छ । त्योभन्दा ठूलो आनन्द पनि छैन भन्ठान्छु । मेरो यहाँ भन्नु यत्ति छ ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## न्यायसूची निबन्ध

### पूर्वार्ध


| | | पृष्ठ |
|---|---|---|
| १ | अभिधेय प्रयोजन प्रकरण | १ |
| २ | प्रमाणलक्षण | १० |
| ३ | प्रमेयलक्षण | १७ |
| ४ | न्याय पूर्वाङ्ग प्रकरण | २५ |
| ५ | न्यायाश्रय सिद्धान्त प्रकरण | २८ |
| ६ | न्यायस्वरूप प्रकरण | ३० |
| ७ | न्यायोत्तराङ्ग प्रकरण | ३२ |
| ८ | कथा प्रकरण | ३४ |
| ९ | हेत्वाभास प्रकरण | ३६ |
| १० | पुरुषाशक्तिलिङ्गदोष सामान्य लक्षण | ४० |
| ११ | सत्प्रतिपक्षदेशनाभास प्रकरण | ४३ |
| १२ | जातिषट्क प्रकरण | ४४ |
| १३ | प्राप्त्यप्राप्ति समजातिद्वय प्रकरण | ४६ |
| १४ | प्रसंगप्रतिदृष्टान्तसम. | ४७ |
| १५ | अनुत्पत्तिसम | ४८ |
| १६ | संशयसम | ४८ |
| १७ | प्रकरणसम | ४९ |
| १८ | अहेतुसम | ४९ |
| १९ | अर्थापत्तिसम | ५० |
| २० | अविशेषसम | ५१ |
| २१ | उपपत्तिसम | ५१ |
| २२ | उपलब्धिसम | ५१ |
| २३ | अनुपलब्धिसम | ५२ |
| २४ | अनित्यसम | ५३ |
| १५ | नित्यसम | ५३ |




Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

| | | |
|---|---|---|
| २६ | कार्यसम | ५४ |
| २७ | षट्पक्षिरूप कथाभास प्रकरण | ५४ |
| २८ | निग्रहस्थान | ५६ |

## उत्तरार्ध

| | | |
|---|---|---|
| २९ | प्रमाणपरीक्षा | ६३ |
| ३० | अवयविपरीक्षा | ६७ |
| ३१ | शब्दपरीक्षा | ७१ |
| ३२ | शब्दशक्तिपरीक्षा | ७७ |
| ३३ | आत्मपरीक्षा | ८१ |
| ३४ | अनादिनिधन प्रकरण | ९२ |
| ३५ | शरीरपरीक्षा | ९६ |
| ३६ | इन्द्रियपरीक्षा | ९७ |
| ३७ | मनःपरीक्षा | १०० |
| ३८ | ज्ञान आत्मगुण हो भन्ने परीक्षा | १०१ |
| ३९ | अदृष्ट निष्पन्न शरीर | १०७ |
| ४० | प्रेत्यभावपरीक्षा | ११३ |
| ४१ | शून्यतोपादानमतखण्डन | ११४ |
| ४२ | ईश्वरोपादानता प्रकरण | ११६ |
| ४३ | आकस्मिकत्व प्रकरण | ११७ |
| ४४ | सर्वानित्यमत प्रकरण | ११८ |
| ४५ | सर्वनित्यता निराकरण | ११९ |
| ४६ | सर्वपृथक्त्व निराकरण | ११९ |
| ४७ | सर्वशून्यता निराकरण | १२० |
| ४८ | सांख्यैकान्तवाद निराकरण | १२२ |
| ४९ | फलपरीक्षा | १२४ |
| ५० | दुःखपरीक्षा | १२५ |
| ५१ | अपवर्ग (मोक्ष) परीक्षा | १२७ |
| ५२ | तत्त्वज्ञानोत्पत्तिप्रकरण | १३१ |
| ५३ | तत्त्वज्ञानवृद्धिप्रकरण | १३३ |
| ५४ | तत्त्वज्ञानपरिपालनप्रकरण | १३५ |



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# पूर्वार्ध

## अभिधेय प्रयोजन प्रकरण

न्यायशास्त्र भन्दासाथ आज-भोलि कानूनको पर्याय जस्तो नभएर पनि न्याय कानून एकै सहोदरको रूपमा देखा पर्दछन् । परन्तु यो कुनै अप्रासङ्गिक घटना भन्ने सम्झनु हुँदैन । संसारमा प्रमाणविना अर्थबोध हुँदैन । प्रमाणले नै ज्ञाताले अर्थ उपलब्ध गरी त्यो अर्थ चाहन्छ या छोड्दछ। ईप्सा र जिहासाले प्रयुक्त भएकाको चाहना नै प्रवृत्ति हो । चाहना गर्नेले त्यो अर्थ चाहेर पाउँछ अथवा छोड्छ । यसरी प्रमाणद्वारा अर्थप्राप्ति हुन्छ भन्ने कुरोमा हामी एकमत छौं । प्रमाणका निम्ति पञ्चावयव छन्, जसलाई न्याय भनिन्छ । त्यही न्यायले एक टुङ्गोमा पुऱ्याउने काम गर्छ । अनि नियममा बसी त्यही परिधिभित्र रहेर एक निष्कर्षमा पुग्ने काम न्यायले गर्ने भयो ।

प्रमाणद्वारा अर्थप्राप्ति त भनियो । पहिले ती अर्थ पनि त हाम्रो ज्ञानको परिधिमा आउनुपऱ्यो भन्दा यहाँ अर्थ भनेर सुख, सुखहेतु, दुःख, दुःखहेतुलाई मानिएको छ । प्रमाणार्थ अपरिसंख्येय हुने भए प्राणी असंख्य छन् ।

प्रमाण सार्थक भएमा प्रमाता प्रमेय र प्रमिति अर्थयुक्त हुन्छ । किनभने साधकतम प्रमाण एक थरीको अर्को थरी भए अर्थउपपत्तियुक्त हुन सक्तैनन् । छोटकरीमा भन्ने हो भने पदार्थ दुई मात्रै हुन् प्रमाण र प्रमेय। तिनलाई अलि स्पष्ट पार्ने भएमा प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय र प्रमिति भन्नुपर्छ । जसको ईप्सा र जिहासाप्रयुक्त प्रवृत्ति हुन्छ त्यो प्रमाता हुन्छ। प्रमाताले जेले पदार्थलाई ज्ञान गर्दछ त्यो हुन्छ प्रमाण । जुन अर्थहरू ज्ञान गरिन्छन् ती प्रमेय हुन्छन् । जुन अर्थ विज्ञान हो त्यसको नाम हो प्रमिति ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्वज्ञानकै महिमा गर्छ दर्शन । पहिले तत्त्व के हो ? यो पनि त बुझ्नुपर्छ । जो जस्तो छ त्यसको त्यस्तै ज्ञान हुनुको नाम हो तत्त्वज्ञान । सत्‌को सद्भाव र असत्‌को असद्भाव प्रमाणले यही तत्त्वज्ञान गराउने हुँदा यसले प्रमाणलाई प्रमुखता दिन्छ । सद्भावत प्रमाणद्वारा ग्रहण गर्न सकिन्छ, तर प्रमाणले असत् कुरा कसरी उपलब्ध गराउँछ त भन्ने प्रश्नलाई एउटै उदाहरणले समाधान गर्दछ, जस्तै 'प्रदीप' ले भएको वस्तु देखाउँछ जुन दीपले देखाउँदैन तिनीहरू छैनन् । यदि हुँदा हुन् त थाहा पाइन्थे, विज्ञानाभावले छैनन् । यसरी नै प्रमाणले भएकालाई झैं ग्रहण नगरेकाले ती छैनन्, भए ज्ञात हुन्थे, त्यसैले छैनन् । त्यसो हुँदा सत्‌लाई प्रकाश गर्ने प्रमाणले असत्‌लाई पनि प्रकाश गराउँछ । गोठमा गाई देखाउने वत्तीले हात्ती नदेखाएकोले त्यहाँ हात्ती छैन भए त गाई झैं हात्ती पनि त देखिनुपर्दथ्यो भन्ने हुन्छ र वत्ती नै हात्ती छैन भन्ने ज्ञान गराउनामा कारण भयो ।

नैयायिकहरूले सत् पदार्थलाई सोह्र वर्गमा बाँडेका छन् । छोटकरीमा सूत्रकारले एकै सूत्रमा ती पदार्थलाई यसरी उल्लेख गरेको पाइन्छ—

"प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णय—वादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः" ॥१॥

यस सूत्रबाट छोटकरी सवै यस शास्त्रका विषयहरू निर्दिष्ट छन् । आत्मादि प्रमेयको तत्त्वज्ञानले नै निःश्रेयसप्राप्ति हुन्छ । मुख्य कुरो के भने दर्शनशास्त्रले आत्मज्ञानलाई नै मुख्य विषय मानेको हुन्छ । "आत्मा वा रे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" यही सिद्धान्तलाई लिएर दर्शनशास्त्रको विषय हुन गएको हो अध्यात्म विद्या । तर वेदान्तमा र यसमा कुनै भिन्नता नभए यसको पृथक् निर्देशन महर्षिलाई गर्नु अनावश्यक हुन जाने हुन्छ । संशयादिको पृथक् निर्वचन गरी भिन्नै प्रस्थान कायम गरिएकोले नै आन्विक्षिकी वेग्लै खालको अलग्ग शास्त्र हुने भो । नत्र त प्रमाण र प्रमेयभित्र नपर्ने कुरा के छन् र ?

हेय वस्तु के छन् । तिनलाई हटाउने उपाय के हुन् । हान के हो र हानोपाय के हो यही जानेर नै निःश्रेयस प्राप्त गर्न सकिन्छ ।

अध्यात्मविद्या मात्र भएको यो उपनिषद् होइन । हामीले पक्षप्रतिपक्षद्वारा विमर्श गरेर अर्थलाई निर्णय गर्नु छ । अनुपलब्ध र निर्णीत अर्थमा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

न्यायको प्रवृत्ति हुँदैन, न्यायको प्रवतन हुन्छ संशयित अर्थमा नै। त्यसै हुँदा के हो यो ? यस्तो वस्तुको विमर्श मात्र अनवधारण ज्ञान-संशय हुन्छ। संशय प्रमेयको पेटमा परे पनि पृथक् प्रस्थान कायम गर्न उल्लेख गरिन्छ यहाँ ।

**प्रयोजन**— जसले प्रयुक्त भएर प्रवृत्ति हुन्छ त्यही हो प्रयोजन । जुन अर्थलाई चाहना या छाड्नाको लागि कर्म शुरू गर्छ प्रयोजन नै राखेर सबै प्राणीहरू, सबै कर्महरू र सबै विद्या पनि व्याप्त छन् । त्यही आश्रय लिएर नै न्याय प्रवृत्त भएको हुन्छ। प्रमाणहरूले अर्थको परीक्षण गर्नु नै त न्याय हो नि। प्रत्यक्ष र आगमलाई आश्रित अनुमानकै नाम हो अन्वीक्षा प्रत्यक्ष या आगमद्वारा विचार गरिएका फेरि ईक्षण गरिने भएकोले अनुमानलाई अन्वीक्षा भनेको हुनुपर्छ। त्यही अन्वीक्षाद्वारा प्रवृत्त हुने भएकोले न्याय विद्या-न्याय शास्त्रलाई आन्वीक्षिकी भनिन्छ। प्रत्यक्ष र शास्त्रविपरीत हुने अनुमानलाई न्याय नभनिएर न्यायाभास भनिन्छ ।

**दृष्टान्त**— प्रत्यक्ष विषयक अर्थ– लौकिक र परीक्षक दुवैको जहाँ दर्शनको व्याघात हुँदैन- जसमा दुबैको मतैक्य भएर विवाद नभई समर्थन हुन्छ त्यही हो दृष्टान्त । हुन त दृष्टान्त प्रमेयकै पेटभित्र पर्दछ । तथापि त्यसको पृथक् उल्लेख गर्नुपर्ने परिस्थिति पर्छ न्यायलाई, किनभने, अनुमान र आगम दृष्टान्तकै आश्रयमा टिकेका छन्। दृष्टान्तमा सहमत भयो अनुमान र आगम सार्थक भए। दृष्टान्त दिन सकिएन यी दुई प्रमाणले बिदा लिए । न्यायको मुख्य प्रवृत्ति यसैमा आश्रित रहन्छ। दृष्टान्तको विरोध भएमा परपक्षको प्रतिषेध हुन सक्तछ र दृष्टान्त उपयुक्त ठहरिएमा स्वपक्षको समर्थन हुन्छ। नास्तिकले पनि दृष्टान्त स्वीकारेर नास्तिकत्व छोड्छ। दृष्टान्त नै नमानेर कुन साधनले अर्काको मतलाई खण्डन गर्नु। दृष्टान्तको निरुक्ति गरेपछि यो कुरा स्वतः समाधान हुन्छन् ।

यो यस्तो छ भन्ने थाहा भएको कुरोलाई सिद्धान्त भनिन्छ। अन्त सिद्ध भएको अर्थात् तयार पारिएर टुङ्गिएको अर्थ सिद्धान्त हो। त्यो प्रमेय भए तापनि सिद्धान्त-भेदमा नै वाद, जल्प, वितण्डा प्रयुक्त हुने भएकाले पृथक् निर्वचन गर्नुपरेको हो।

साधनीय अर्थलाई जति शब्द समूहबाट सिद्ध गर्न सकिन्छन् तिनलाई टुक्रयाउँदा पञ्च अवयव हुन जान्छन्। तिनै पञ्च अवयवमा पर्छन्– प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनयन र निगमन । यही पञ्चावयव वाक्य बाटै न्यात निर्णीत हुन्छ र यही परम न्याय हो। माथिका चार अवयव चार प्रमाणका स्वरूप हुन्।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रतिज्ञा– शब्द हो, हेतु– अनुमान, उदाहरण प्रत्यक्ष र उपनयन उपमान हो। सबै प्रमाणलाई एकै अर्थमा समवाद गरी सामर्थ्य-प्रदर्शन गर्नु निगमनको तात्पर्य हो। पञ्चावयवलाई यसरी चार प्रमाणद्वारा प्रस्तुत गरी एकै थलोमा त्यसलाई सगट्ने काम हुन्छ र यो परम न्याय कहलाइन्छ। वाद, जल्प, वितण्डा यिनैबाट प्रवृत्त हुन्छन्। तत्त्व-व्यवस्था यिनै अवयवमा नै आश्रित छन्। हुन त यी अवयव वाक्य शब्दविशेष भएर प्रमेयमै अन्तर्भाव हुन्छन् तापनि यिनलाई यसउसले पृथक् भन्नुपर्‍यो।

तर्कलाई प्रमाणभित्र पनि राख्न सकिन्न र अर्को प्रमाण भनेर पनि मान्न सकिन्न। तर्कमा परिच्छेदकत्व छैन। अर्थात् तर्कले यथार्थ निर्धारण गरी फैसला गर्न सक्तैन। त्यसो भए तापनि यसको ठूलो महत्त्व भने कायम नै रहन्छ। किनभने प्रमाणको विषयको युक्त-अयुक्त विचार दर्शाएर तर्क प्रमाणहरूको अनुग्राहक भई तत्त्वज्ञानका लागि उपयोगी सिद्ध हुन्छ। यसो भएकोले यसो हुनुपर्ला भनेर भन्छ, यसै हो भनेर किटान गरेर भन्दैन। ठोकुवा गरेर नभन्नाले अर्थात् तर्कमा अवधारण नहुने भएकाले प्रमाणान्तरमा परिगणन गरिएन।

भाष्यकारले यसमा यस्तो तर्कको उदाहरण प्रस्तुत गरेको छ। यो जन्म बनावटी हेतुबाट हट्तछ या अकृतक हेतुबाटै हट्तछ? या थाहा नभएको कुरामा तर्क गरिन्छ— यदि कृतक हेतुले जन्म हट्तछ भने जब त्यसको हेतुकै उच्छित्तो भएमा जन्म उच्छेद उपपन्न हुने भो। अकृतक हेतुद्वारा यो कार्य हुने भए हेतुकै उच्छेद गर्न हामीहरू सक्तैनौं भने जन्मको उच्छेद हामीबाट हुने भएन। आकस्मिक नै हुने भनौं भने अकस्मात् हट्ने कुरा नहट्न पनि त सक्तछ, त्यहाँ निवृत्तिकारण फेला परेको होइन त त्यसो हुँदा जन्मको नासिने भएन। यस्तो तर्कको विषयमा जन्म के निमित्तबाट भएको भन्ने कुरामा—

"कर्मनिमित्तं जन्म" यसलाई तर्कले साथ दिएर प्रमाणमा बल थप्तछ र तत्त्वज्ञान विषयको विभागद्वारा तर्कले तत्त्वज्ञानलाई मद्दत गर्छ।

कर्मनिमित्त जन्म भनेर हामी भेदवत्त्व हेतुले सिद्ध गर्दछौं। यहाँ सुगति र दुर्गतिका भेद छ। सुगतिमा देव-मनुष्यको भेद छ। मनुष्यत्वमा पुरुष र स्त्रीको भेद छ। पुरुषमा पनि ब्राह्मण र अन्य भन्ने भेद पाइन्छ। त्यही ब्राह्मण वर्गमा पनि पटु इन्द्रिय र मृदु इन्द्रिय भएको भेद छ। पटु इन्द्रियमा पनि अभिजात र अर्के, उच्च खानदानमा जन्मेकामा पनि सकल र निष्कल भन्ने। साकल्यमा विद्वान् र मूर्ख, विद्वत्तामा पनि समाश्वासी र



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परित्रस्त । समाश्वसमा वशी र पराधीन । दुर्गतिमा पनि तिर्यग्योनिमा जन्मेका र नारकी । नारकत्वमा कूटशाल्मली र आमयः कुम्म तिर्यक्तामा गाई र घोडा। यी भेद अनेकमा अवस्थित छन् प्रत्यात्म निमित्त यी कारणविना हुन सक्तैनन्। के कारण भनेर विचार गर्दा पृथिवी आदि जे छन् ती त सर्वपुरुष साधारण्य हुँदा पृथिवी आदिमा रहेका ती नियम हेतुको अभावले सबै सर्वात्मक हुन जाने भए ती कारण मान्दा। ईश्वरलाई कसैलाई विद्वान् कसैलाई मूर्ख गराउने केही खाँचो छैन । अब नियम-भेद दृष्टिगोचर छ । कोही विद्वान् छन् त्यही साधनमा कोही मूर्ख हुन्छन् एउटै साधनमा । सबै मूर्खै मूर्ख पनि छैनन् सबै पण्डितै पण्डित पनि छैनन् । मूर्खमा पनि कोही लट्ठकै हुन्छ, पण्डित पनि कोही माथिल्ला तहका हुन्छन् । नियम भेद यसरी देखिएको हुँदा कर्मलाई नै नियामक मान्नु उपयुक्त हुन जान्छ । यस्तो खालको तर्क उपलब्धि (ज्ञान) को विषय भएकोले प्रमेय हो ।

निर्णय तत्त्वज्ञान भएपछि हुन्छ, तत्त्वज्ञानका करण हुन् प्रमाणहरू। त्यसो भएकाले प्रमाणको फल निर्णय नै मान्नुपर्छ । बादको टुङ्गो लाग्छ निर्णयपछि । तर्क र निर्णय यी दुवैले लोकयात्रा बोकेका छन् । तर्क र निर्णयले खरो र खोटो छुट्याएर हेयलाई छोड्ने र उपादेयलाई लिने गर्छ दुनियाँ । जुन वेला निर्णय फलरूपमा देखा पर्दछ त्यस बेला यो प्रमेय हुन्छ त्यसकै अन्तर्गत मान्नुपर्छ । जब त्यसले परिच्छेद गर्छ त्यस वेला यो प्रमाण हुन्छ । एउटै कुरो प्रमेय र प्रमाण कसरी हुन्छन् भन्ने शङ्का गर्नुपर्दैन । हामीलाई दुई धार्नी आलु किन्नुपर्दा एक धार्नीको ढक पसलेसँग छ भने उसले पहिले त्यस ढकले एक धार्नी आलु तौलन्छ । त्यो तौलिएको आलु प्रमेय भयो, पछि तौलेका आलु र ढक दुवै एकातिर ढक बनाई अर्कोतिर दुई धार्नी आलु तौलन्छ, त्यस वेला अघिको आलु अब प्रमाण भएर परिच्छेद गर्ने काममा उपयुक्त भयो, त्यसरी तिनै आलु कहिले प्रमेय कहिले प्रमाण बन्दछन्, यही तुलाप्रामाण्य दृष्टान्तले यो कुरा पनि बुझ्नुपर्छ । निर्णयलाई हामीले बेग्लै निर्वचन गरेको यसको भूमिका ठूलो भएर नै हो ।

वाद सिद्धान्तभेदले अनुविधान गरिने हुँदा नानावक्तृक मानिएको छ । आस्तिकको वादमा आस्तिक्यको स्थापना हुन्छ भने नास्तिकले आफ्नो वाद प्रस्तुत गर्दा उही रूपको हुन जान्छ । यसरी नानावक्तृक वाद हुने भएकोले प्रत्यधिकरण यसको साधनत्व रहन्छ । अन्यतर अधिकरणमा निर्णयावसायी भएर वादले आफ्नो कुरा पूरा गर्दछ। यो वाद वाक्यसमूहरूप भएर नै प्रस्तुत



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरिएको हुन्छ । अर्थात् "वादे वादे जायते तत्त्ववोध;" भनेको नै वाद केवल तत्त्वज्ञानका लागि नै हुन्छ । कसैलाई ठेउल्याएर जित्ने या कसैलाई अलमल्याएर छाड्ने उद्देश्य वादको हुँदैन ।

यो काम जल्प र वितण्डाले गर्दछन्, जल्प वितण्डावादका निम्ति उपयोगी सिद्ध हुन्छन् । जसरी वृक्ष रोपेर त्यसलाई हुर्काएर बढाउन वरिपरि काँडाको बार लगाएको हुन्छ, त्यस्तै सिद्धान्तलाई सुरक्षित पार्न जल्प वितण्डाको काम रहन्छ, जल्पले जसरी पनि प्रतिपक्षीलाई जित्ने ध्येय लिएकोले जल्पमा छल जातिनिग्रहस्थानको प्रयोग गरेको हुन्छ । त्यसो हुँदा यसमा प्रयोगमा अधिक्य रहेको हुन्छ । प्रतिपक्ष स्थापनाहीन चाहिं वितण्डा भनिन्छ । तत्त्वाध्यवसाय संरक्षणार्थ यिनको आवश्यकता मानिएको छ ।

निग्रहस्थानभन्दा अलग्ग पारिएका हेत्वाभास वादमा औंल्याएर खुट्ट्याइन्छन् । हेतु झैं आभासमान भएर यिनले मानिसलाई अलमल्याइदिन सक्तछ । त्यसैले पहिले हेत्वाभास, हेत्वाभासको उपजीवन भएकाले तीपछि छलको र अन्त्यमा निग्रहस्थानहरूको उपदेश गरिएको छ । छल जाति निग्रहस्थान जान्नाले आफूले प्रयोग गरिने वाक्यमा त्यसबाट बचिन्छ र अर्काले भनेको वाक्यमा ती भए यहाँ यो परेको छ भनी देखाएर आफ्नो कुरा पुष्ट्याइँ गर्न सकिन्छ । कसैले जाति प्रयोग गरी ठ्यौलाउन खोजे त्यसको समाधान र कसैलाई झुक्क्याउनुपरे सुकर प्रयोग पनि गर्न सकिन्छ ।

यो आन्वीक्षिकी न्यायविद्या प्रमाणादि पदार्थले विभक्त भई केवल अध्यात्मविद्याको अन्तर्गत हुन सकेन । यसो हुनाले पुरानाहरूले यसलाई सबै विद्याको प्रदीप, सर्वकर्मको उपाय र सर्वधर्मको आश्रय भनी मानेको छ । यही कुरालाई भाष्यकारको कारिकाले भन्ने भए यसो लेखेको छ—

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम् ।
आश्रयः सर्वधर्माणां विद्योद्देशे प्रकीर्त्तिता ॥

त्यसो हुँदा त्यो यो तत्त्वज्ञान निःश्रेयसप्राप्तिका लागि शास्त्रानुसार जान्नुपर्छ । हाम्रो लागि शास्त्र नै सबै कार्यमा मुख्य प्रमाण हो ।

तत्त्वज्ञानको तुरुन्त नै मोक्ष हुने भइयो होइन त भन्ने कुरामा त्यसो भनेको होइन, के भनेको त भने तत्त्वज्ञान हुँदासाथ मिथ्या हट्तछ । अनि मिथ्याज्ञान हटेर दोष नासिन्छन्, दोष नभएपछि प्रवृत्ति हुँदैन प्रवृत्ति नभएमा जन्म हुँदैन, जब जन्म छुट्छ, अनि दुःख हुने ठाउँ बाँकी रहँदैन र मोक्ष हुन्छ ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मुख्य भनेको कुरो के हो भने-जो जस्तो छ त्यो त्यस्तै रूपमा जान्नु तत्त्वज्ञान हो, एक थोकलाई अर्कै चीज भन्ठान्नु चाहिं मिथ्याज्ञान हो। जस्तै चाँदीलाई चाँदी भन्ठान्नु तत्त्वज्ञान र सिपीलाई चाँदी ठान्नु चाहिं मिथ्याज्ञान मानिन्छ। संसारमा दुःख मिथ्याज्ञानकै जरियाबाट भएको देखिन्छ। मिथ्याज्ञान पनि आत्मादेखि लिएर मोक्षसम्म प्रमेयमा नै हुन सक्छ प्रमेयको मिथ्याज्ञान अनेक प्रकारका छन्।

दृष्टिकोण फरकले गर्दा ठूलो भ्रम हुन्छ जस्तै जन्म भएन भने दुःख रहँदैन भनी जन्मोच्छेदलाई ज्ञानी चेष्टा गर्दछ भने विज्ञानी भन्दछ। जन्म नै भएन भने त सर्वकार्य नै बिलकुल ठप्प हुने भए। सर्वसुखोच्छेद हुने अचैतन्य अपवर्गलाई को विचारवान् बुद्धि भएकोले रुचाउला र भन्ने उनको तर्क पनि नहुने होइन।

मिथ्याज्ञानले नै अनुकूलमा राग र प्रतिकूलमा द्वेष पैदा गराइदिन्छ। राग र द्वेष त हुन् नि ईर्ष्या लोभ जन्माउने दोषले पापात्मिका प्रवृत्ति हुन्छ। त्यसले अधर्म हुन्छ। पाप-पुण्य गर्ने तन-मन वचन त हुन् नि। शरीरले हिंसा चोरी र प्रतिसिद्ध मैथुन गर्छ। मनले परद्रोह, पर-धनेच्छा नास्तिक्य गर्छ, वचनले असत्य परुषवचन र असम्बद्ध कुरा गर्छ। शुभ प्रवृत्ति भए शरीरले दान, परित्राण, परिचर्चा गर्छ; वचनले सत्य हित प्रिय स्वाध्याय गर्छ र मनले दया निःस्पृहा श्रद्धा गर्छ; यसले धर्म हुन्छ। वास्तवमा धर्म र अधर्म समाजलाई विशृङ्खल गर्न नदिने र त्यसबाट रोक्न गरिएका प्रवृत्ति हुन् धर्माधर्म, प्रवृतिका साधनभन्दा बढी अरू केही होइनन्।

प्रवृत्ति नै निन्दित र पूजित जन्मका कारण मानिएका छन्। आज नास्तिकहरू ईश्वरले कसैलाई दुःखी र कसैलाई सुखी किन बनायो। उसको यो पक्षपात किन भन्ने प्रश्न गर्छन्। तर दर्शनले यो काम ईश्वरको जिम्वामा नदिई आफ्नै प्रवृत्तिको जिम्वा लगाइदिएको छ। न्याय गर्ने विचारीले कसैलाई सर्वस्व गर्छ र कसैलाई सर्वस्व दिलाउँछ। यो गर्ने विचारीको कुनै स्वार्थ छैन। ऊ खालि मान्छेको कामअनुसार न्याय गर्छ; यदि तिमी मुद्दामा संमिलित छैनौ भने आ-आफ्ना कामको फल पाए भन्नेछौ त्यहाँ जित्ने हार्ने उसका प्रमाण र करतूत हुन्।

फेरि जन्म भनेको देह इन्द्रिय बुद्धिको निकायविशिष्ट प्रादुर्भाव हो। यदि जन्म छ, अनि दुःख छ। जन्म छँदै दुःखबाट छुटकारा पाउन सकिन्न। दुःखको लहराको बीज हो मिथ्याज्ञान, मिथ्याज्ञानबाट दोष



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दुगाउँछ, दोषवाट प्रवृत्तिका पात फुट्दछन्, त्यसले झाङ्गिएर जन्म गराउँछ । जन्म भयो जब, अनि प्रतिकूल वेदना, वाधना सन्ताप हुन्छन् दुःखका अनेक विषाहरू । मिथ्याज्ञान आदि दुःखान्त जति धर्म छन् ती नटुटेर चलिरहेपछि संसार भइरहन्छ ।

जब हामीले पात टिप्न छाडेर बीउ भुट्तछौं, अनि हाँगाबिगा हालेर बोट झाङ्गिनै पाउँदैन । यदि मिथ्याज्ञान हट्यो, त्यसले दोष जन्मने भएन, त्यसपछि प्रवृत्ति हुने कुरै आएन, प्रवृति विना जन्म हुने कसरी जन्म नै हटेपछि दुःख पनि स्वतः नाशिने भो ।

आज हामीलाई मिथ्याज्ञानले अनात्मालाई आत्मा भन्ने भान पारिदिएको छ, यदि तत्त्वज्ञान भो भने आत्मालाई नै आत्मा ठान्दछ अनात्मालाई आत्मा ठान्दैन । जन्मेपछि मर्नुपर्छ, यो यथार्थ ज्ञान भएमा अवश्यंभावी कुरामा हामी किन विह्वल हुन्छौं र मर्नुपर्दा हामी आत्तिने नै थिएनौं । जस्तो निदाउँदा घरका परिवार रुवावासी गर्दैनन्, किनभने उनीहरूलाई पूरा यो थाहा छ कि यसले थकाइ मेटी स्वास्थ्यलाई फाइदा गर्छ । नत्र बोल्ने, चल्ने मानिस विचेत भई लडेको हुन्छ निद्रामा । लौन नि के भएको भनेर हामी आत्तिन्नौं । त्यस्तै पुरानो लुगा झैं थोत्रेको शरीर छुट्दा किन रोएको त ? यो घिञ पनि थिएन आदिमा, अव्यक्त नै थियो । बीचमा देखियो, फेरि अव्यक्त नै भो । यसमा विलाप गर्ने कुरो छैन । यस्तो अनित्य आधेय शौच शरीरमा यत्रो मोह-ममता मिथ्याज्ञान न हो । अनित्यलाई नित्य ठान्नु र अपवित्रलाई शुद्ध ठान्नु झूटो ज्ञान हो । मिथ्याज्ञानले यसरी हामी बढ्ता पिरलिएका छौं । कोही रुँदैमा मर्न सकिन्छ र, मर्नैपरेपछि बहादुरीसँग हाँसेर किन नमर्नु । तर धेरै दिनको अज्ञानले यसो हुन दिंदैन । मोह-ममता उब्जन्छ । तत्त्वज्ञानले यो हट्तछ । मिथ्याज्ञानलाई हटाउने तत्त्वज्ञान नै हो । सुख पनि त नासिन्छ मोक्षमा भन्ने पनि अज्ञान नै हो । किनभने जहाँ धेरै घोर दुःखहरू नासिन्छन् । को बुद्धिमान् होला जो अलिकति सुखका निमित्त सर्वदुःखोच्छेद अपवर्ग नरुचाउला ।

कर्म र कर्मफल छन् भने जन्म निमित्तवान् हुने भो कर्मफल भोग्न पुनर्जन्म पनि चाहिने नै भो । यसरी अनादि हुने भए प्रेत्यभाव, अर्थात् गएर हुनु, मरेर जन्मनु । कति कर्मका भोग यस जुनीमा भोगिनकिंदैनन्, ती सबै आत्मामा सञ्चित भएर नै रहन्छन् । नैमित्तिक भएकोपु नर्जन्म प्रवृत्ति निमित्तक नै हो, अनि देहेन्द्रिय बुद्धि वेदनासन्तानका उच्छेद र प्रतिसन्धानबाट



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रवृत्त हुन्छ ।

उही माता-पिताका शुक्र-शोणितबाट जन्मेका जुम्ल्याहा बालकहरू पनि फरक विचारधाराका हुन्छन् । कोही मूर्ख र कोही विद्वान् । कोही मन्दमति, कोही प्रखर बुद्धि भएका । यसमा वाह्य कारण त्यति उपलब्ध गर्न सकिन्न । उनीहरूकै कर्म-फलको भोग मानेपछि यो समस्या समाधान हुन्छ । यहाँ असल काम गरेको र खराब काम गरेको देखिन्छ, फेरि ती मरेका पनि देखिन्छन् । मानिस जन्मेर मूर्ख र विद्वान् ठूलो र सानो पनि भएका देखिन्छन् । फेरि असल कामको फल असलै भएको पनि पाइन्छ । यति कुराबाट हामी के अन्दाज काट्न सक्छौं भने सुकर्मबाट सुजन र कुकर्मले कुजन भएका हुन् । मानिस मरेका र मानिस जन्मेका, असल काम गरेका र खराब काम गरेका पनि छन्, यसउसले जन्मेकाले असल हुँदा यसले सुकर्म गरेको रहेछ । खराबले कुकर्म गरेको रहेछ भन्न मिल्ने भो । देह भस्म हुँदा नित्यात्मवादीलाई केही असर पनि पर्दैन । पाप-पुण्य आत्माका धर्म मानिएका छन्, ती अदृष्टले नै जन्म गराएको हो भन्ने तत्त्वज्ञान हुन्छ । यस्तो ज्ञानले मिथ्याज्ञान हट्तछ ।

यसमा यस्तो मिथ्याज्ञान पनि हुन सक्तछ । आत्मा भन्ने नित्य कुनै पदार्थ नै छैन । यो चेतनशक्ति, रासायनिक क्रियाद्वारा यही भौतिक पदार्थबाट उत्पन्न हुने हो । यहाँ देह खरानी भएपछि अर्को जन्म हुने कुरै छैन, त्यसैले पुनर्जन्म हुन्छ भन्नु त मूर्खता हो । ठूलो सानो, मूर्ख पण्डित, धनी गरीब, यी सबै सामाजिक व्यवस्थाका परिणाम हुन् । राजनैतिक गतिविधिले आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक द्वार खोल्छ । अनि रोग शोक भोक सबै व्यवस्थानुरूप हुन्छन् । यहाँ पुनर्जन्मको आडमा शोषण कायम गर्ने पुरोहितवाद हो भन्ने धारणा पनि छ ।

तर यसमा राजनैतिक व्यवस्थारूप विकसित भएको देशमा पनि पूर्ण सभ्यता हुँदैन । देहेन्द्रियबुद्धिलाई लिएर यदि विचार गरेमा त्यहाँ एकै, नासे मान्छे पाइँदैनन् । राष्ट्रपति हुने र उनको ढोके किन अलगिए । जर्नेल र सिपाही किन भए। इञ्जिनीयर र ज्यामी किन छुट्टिए । यसको जवाफमा हामी उसको योग्यतामा फरक छ भनौंला । त्यो योग्यता किन एकैनासको भएन । सामाजिक आर्थिक राजनैतिक व्यवस्था एकै भएपछि फरक हुन नपर्ने, एकै हुनुपर्ने हो। अनि उसको जमँदेखेरि त्यस किसिमको उसको गिदीको विन्यास भयो भनेर जवाफ दिनेछौं । एक खानापीना, एकै आमा बाबु भएपछि गिदीको विन्यास एकैनासको हुनुपर्छ त्यसै बन्नुपर्छ भन्दा अनि के प्रत्युत्तर



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दिन्छौ ? त्यो किन फरक भयो देखिन सकिएन भनौला होइन। हामीले पनि त्यही कुरालाई अदृष्ट भनेको हो। त्यो उसकै आत्मासँग टाँस्सिएर रहेको हुन्छ र त्यो उसकै प्रवृत्तिबाट जन्मेको हुन्छ। यसरी विचित्र संसारको सिर्जनाले हाम्रो कुराको पुष्टि हुन्छ। कमल या गुलाफकै मात्र फूल रहून् भनी अरूको अस्तित्व मेट्न खोज्न हुन्न। बगैंचामा थरीथरीका फूल हुन्छन्। गुलाफकै पनि त फूलले धेरै रङ्ग-रूप लिएर विभिन्नता कायम गरेको छ। यो विभिन्नता सबै हटाएर एकरूपमा शान्त भएर सर्वदुःखोच्छेद गर्नु नै दर्शनको लक्ष्य हो। जबसम्म अपवर्ग (मोक्ष) हुँदैन तबसम्म पुनर्जन्मको फेरामा पर्नुपर्छ। किनभने यो अदृष्टलाई कायम गर्न अनादि जन्म-मरणको परम्परा नमारी धर छैन। संसारमा व्यावहारिक सुख, दुःखानुषक्त भएकाले अनुपादेय मानिएको छ। यसबारेमा पछि पनि कुरा गरिने भएकाले यहाँ यति मात्र भन्नु प्रर्याप्त हुनेछ।

अब दुःख नाश गर्न जन्म हटाउनुपर्‍यो। जन्म हटाउन, प्रवृत्ति रोक्न दोष मेट्नुपर्‍यो। दोष मेट्न मिथ्याज्ञान नास्नुपर्‍यो। मिथ्याज्ञान नास्न तत्त्वज्ञान गर्नुपर्छ। तत्त्वज्ञानले मिथ्याज्ञान हट्तछ, मिथ्याज्ञान हटेमा दोष नासिन्छ, त्यसपछि प्रवृत्ति रोकिन्छ अनि जन्म हुँदैन र दुःखनाश स्वतः हुन्छ।

## २ प्रमाण लक्षण

न्यायशास्त्रको प्रवृत्ति तीन किसिमले रहेको छ। प्रमाणको कसीमा घोटी परीक्षाबाट खोटो खरो छुट्याएर मात्र पदार्थको निर्णय गर्छ न्यायशास्त्रले। त्यसो हुँदा यसका तीन विधा छन्। ती यी हुन्-

१ उद्देश, जो नाम भनेर पदार्थ मात्रको अभिधान गर्छ।

२ लक्षण, जो उद्दिष्ट तत्त्वको बढघट नगरी ठीक सीमा कायम गर्छ।

३ परीक्षा, जेले लक्षित पदार्थको प्रमाणद्वारा अवधारण गर्छ।

पहिले उद्देश गरिन्छ र लक्षण देखाइन्छ, त्यसपछि तिनका भेद उपभेद भए, ती पनि विभाग गरेर भनिन्छन्। अघि नै हामीले सोह्र पदार्थका नाम लियौं। तीमध्ये मुख्य हुन् प्रमाण र प्रमेय। यिनको अन्तर्गत षोडश पदार्थ नै रहन्छन्।

प्रमाणको अभिधान गरियो। अब यसको पहिले लक्षण गरेर अनि यसका विभेद देखाउनुपर्छ। तद्वति तत्प्रकारकत्व रूप-प्रकर्ष-विशिष्ट ज्ञानलाई



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रशब्दविशिष्टमा धातुले बुझाउँछ र त्यसको कारणलाई प्रमाण भनिन्छ। अर्थात यति लामो लक्षणबाट के आयो भने अनुभव ज्ञान गराउने साधनको नाम हो प्रमाण। यसरी प्रमाणलाई पहिले देखाएर अनि त्यसको विभाग गरिन्छ ती प्रमाण चार थरीका छन् भनेर–

१ प्रत्यक्ष, इन्द्रिय र अर्थको सम्बन्धबाट हुने ज्ञानको कारण।

२ अनुमान, हेतुद्वारा अर्थको पछिबाट हुने मान।

३ उपमान, सामीप्य ज्ञानबाट हुने प्रमाण।

४ शब्द, शब्दद्वारा अर्थ ज्ञान गर्ने साधन।

एउटै प्रमेयमा सबै प्रमाण संलग्न भएका पनि पाइन्छन् र प्रत्येक प्रमाणले आ-आफ्नो स्थानमा मात्रै काम गरेको पनि देखिन्छ।

जस्तै- आत्मा छ, यो आप्तको उपदेशबाट पनि प्रत्यार गरिन्छ, यो शब्द प्रमाणद्वारा आत्मबोध हुन्छ। इच्छा प्रयत्न हेतुबाट आत्मालाई अनुमान गर्न पनि सकिन्छ। योगसमाधिबाट हुने आत्मा र मनको संयोग विशेषबाट प्रत्यक्ष पनि हुन्छ। लौकिक उदाहरणले झन् यसलाई बुझाउन सजिलो पर्छ। आगो माथि छ भन्ने शब्दबाट पनि आगाको ज्ञान हुन्छ। धूवाँ देखेर पनि आगो रहेछ भन्ने अनुमान गरिन्छ र आँखाले साक्षात् गरेर पनि आगो प्रत्यक्ष देखिन्छ।

व्यवस्था- यसरी गरिन्छ- अग्निहोत्रले स्वर्गप्राप्ति हुन्छ भन्ने वेद-वचनले प्रवृत्ति हुन्छन्। यसमा न स्वर्ग प्रत्यक्ष छ, नत्र अनुमानले स्वर्गसिद्ध हुने हो। खालि वेद प्रमाणबाट नै "अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः" को भरमा गर्नुपर्छ यज्ञ। कोठामा झ्याल-ढोका लगाएर बस्ता मेघ गर्जेको सुनी बादल लागेको जुन अनुमान हुन्छ त्यहाँ प्रत्यक्ष र आगम हुँदैनन्। फेरि आफ्नो हातको कलमले लेखता त्यहाँ शब्द र अनुमान पनि रहेका हुँदैनन्।

यसरी हामीले कहीं सबै प्रमाण जुटेका कहीं फरक भई छुटेका देखेर यही निष्कर्षमा पुग्नु छ प्रमाणलाई कहीं भलो पनि गर्न सकिंदो रहेछ र कहीं भने सकिंदो रहेनछ अलग्ग आफ्नै क्षेत्रको सीमामा रहँदा रहेछन् भन्ने बोध हुने भो।

यसरी हामीले पहिले प्रमाणको उद्देश्य र लक्षण गर्‍यौं। अनि प्रमाणका भेद देखायौं। अब विभक्त प्रमाणहरूको वेग्लावेग्लै लक्षण गर्नुपरेको छ। यसमा सबै प्रमाणमा जेठो प्रत्यक्ष भएकोले पहिले प्रत्यक्षको लक्षण गर्नुपर्छ।

प्रत्यक्ष— इन्द्रियको वस्तुका साथ सन्निकर्ष हुँदा जुन ज्ञान उत्पन्न



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

**हुन्छ,** त्यसलाई प्रत्यक्ष भन्दछन्। न्यायका मतमा ज्ञानेन्द्रिय पाँच र मन छ ओटै मात्र इन्द्रिय हुन्छन्। ती हुन् चक्षु श्रोत्र घ्राण त्वग् रसना र मन। हाम्रो अगाडि घट छ, त्यसलाई आँखाले देख्तछ। तर यसमा पहिले आत्मा मनसँग संयुक्त **हुन्छ,** मन इन्द्रियसँग र इन्द्रिय अर्थसँग सम्बन्ध हुने होइन र खालि इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षले प्रत्यक्ष ज्ञान कसरी हुन्छ भन्यौ। विशिष्ट कारण देखाएको मात्र हो आत्मा र मनको संवन्ध त अनुमानादिमा पनि हुन्छन्, त्यसै हुनाले हामीले कारणको अवधारण नगरी विशिष्ट कारण प्रस्तुत मात्र गर्न खोजेका हौं।

प्रत्यक्ष ज्ञानमा शब्दज्ञान, व्यभिचारी ज्ञान, अव्यवसायी ज्ञान हुनु हुँदैन। अशाब्द, अव्यभिचारी र व्यवसायात्मक ज्ञान हुनुपर्छ। जति वस्तु छन् तिनको नाम हुन्छ। त्यसैवाट अर्थ बुझिन्छ र व्यवहार चल्दछ। 'घडा ल्याऊ', भन्दा घाँटी छिनेको पेट फुकेको पानी हाल्ने भाँडोलाई घडा भन्ने शब्दले बुझेर त्यो लिएर आउँछ र व्यवहारमा काम चलेको छ 'घडा ल्याऊ' भन्ने शब्द सुनेर जो घडा लिन जान्छ त्यसलाई बुझाउन भएन त्यो शब्द प्रमाणको हाताको कुरो प्रत्यक्षले गरे बढ्ता ठाउँ ओगटेको हुँदा लक्षण मिल्न गएन। त्यसैले एक पद थपेर त्यसको व्यावृत्ति गर्नुपर्‍यो र अशाब्द भन्ने विशेषण दिनुपर्‍यो। ग्रीष्ममा सूर्यकिरणले बालुवा टलपल पानीको भान पार्दछन्, आँखाले हेर्दा टाढा पानीको खोलो झैं देख्तछ, तर त्यो पछि ठीक नठहरिने ज्ञान भएकोले त्यसलाई हटाउन व्यभिचार नखाने भन्ने विशेषण दिनुपर्छ। टाढावाट हेर्दा एउटा ठुटोलाई मान्छे हो कि ठुटो भन्ने दोधार पर्छ यस्तो अठोट नहुने ज्ञान पनि प्रत्यक्ष नहुने भएकाले व्यवसायात्मक अर्थात् निर्णयात्मक ज्ञान नै प्रत्यक्ष मानिएको छ।

लक्षण गर्दा उसको क्षेत्रभन्दा बढ्तामा गयो भने अतिव्याप्ति हुन्छ, जति क्षेत्र छ त्यति सँगटेन भने अव्याप्ति हुन्छ र त्यो गरेको लक्षण त्यस वस्तुमा गएन भने असंभव हुन्छ। यी तीन दोषरहित लक्षण नै हाम्रो लक्षणशास्त्रले मानिएका लक्षण हुन्छन्। त्यसैले विशेषण थपेर यसलाई निर्दुष्ट पार्नुपर्दछ।

**अनुमान—** प्रत्यक्षले व्याप्ति ज्ञान गरेर व्याप्तिविशिष्ट पक्षधर्मता ज्ञानजन्यत्व जो छ अर्थात् अनुमितिको जुन कारण छ त्यो अनुमान हुन्छ। त्यो अनुमान कारणद्वारा हुने एक थरीको छ, त्यसलाई पूर्ववत् अर्थात् केवलान्वयी भन्दछन्। कार्यलिङ्गक अनुमानलाई शेषवत् अर्थात् केवल व्यतिरेकी भन्दछन् र कार्य-कारणभिन्न लिङ्गक अनुमानलाई सामान्यतोदृष्ट अर्थात् अन्वयव्यतिरेकी अनुमान भन्दछन्। यसरी अनुमान तीन थरीका हुन्छन्।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यति भनेर साधारण पाठकले यो कुरा बुझ्न गाह्रो पर्छ र यसलाई अलि लम्ब्याएर नै भन्नुपर्छ। त्यसैले यो अलि विशद गरिएको छ। पहिले यहाँ अनुमानका प्रक्रियामा आउने पारिभाषिक शब्दको व्याख्या गरिन्छ। लिखित कुरा यहाँ विशेष ध्यान दिएर अध्ययन गर्नुपर्छ।

अनुमितिको करण अनुमान हुन्छ।

अनुमिति, परामर्शजन्य ज्ञानलाई भनिन्छ।

परामर्श, व्याप्तिविशिष्ट पक्षधर्मताज्ञानको नाम हो।

व्याप्ति, साहचर्यनियमलाई भन्दछन्।

पक्षधर्मता, व्यापवृत्तित्वको परिभाषा हो।

व्याप्य, व्याप्तिको आश्रयलाई भन्दछन्।

पक्ष, साध्य छ छैन ठेगान नभएकोलाई भनिन्छ।

सपक्ष, निश्चित साध्यवान् हुन्छ।

विपक्ष, निश्चित साध्याभाववालालाई भनिन्छ।

लिङ्गहेतु, करणको पर्याय हो।

यसलाई उदाहरणद्वारा सम्झाउने चेष्टा गरिन्छ। पर्वतमा आगो छ धूवाँ हुनाले। जहाँ धूवाँ छ त्यहाँ आगो हुन्छ, जस्तो-भान्सामा धूवाँ हुँदा आगो हुन्छ। त्यस्तै यो पनि छ। त्यसैले आगो छ। यसरी साध्य सिद्ध गरिन्छ।

यहाँ पाँच वाक्य छन् 'पर्वतो वह्निमान्' यो प्रतिज्ञा, धूमवत्त्वात हेतु, यो यो धूमवान् स वह्निमान् यथा महानसम् उदाहरण, तथा च अयम् उपनय रतस्मात् तथा निगमन, यी पाँच वाक्यले साध्य सिद्ध हुने हुँदा यसलाई न्याय भन्दछन्।

आगाले व्याप्य धूवाँवाला यो पर्वत छ यस ज्ञानलाई परामर्श भन्दछन् र त्यसबाट हुने पर्वत अग्नियुक्त छ भन्ने ज्ञान चाहि अनुमिति हुन्छ। जहाँ जहाँ धूवाँ छ, त्यहाँ आगो हुन्छ भन्ने आगासँग धूवाँको साहचर्य नियम जुन छ त्यो व्याप्ति भनिन्छ। अग्निको व्याप्य, धूम चाहिं पर्वतादिवृत्तित्त्व हुँदा पक्षधर्मता कहलाइन्छ। व्याप्य चाहिं व्याप्तिको आश्रयलाई भन्दछन्। पक्ष त्यो हुन्छ जहाँ साध्य छ- छैन भन्ने अठोट रहेको हुँदैन साद्धयसिद्ध गर्न खोजिएको छ। जस्तै पर्वतमा आगो छ-छैन सिद्ध गर्न खोजिएको छ हाम्रो साद्धय हो अग्नि त्यो पर्वतमा छ पनि भन्न सकिएको छैन, छैन पनि कसरी भन्नु धूवाँ देखिंदै छ, त्यसउसले पर्वत पक्ष हुन्छ। छ भन्ने टुङ्गो लागे सपक्ष हुन्छ, जस्तै-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भान्सामा आगो छ भन्ने यथार्थ छ त्यसो हुँदा भान्सा सपक्ष हुन्छ । छैन भन्ने निश्चय हुने ठाउँ विपक्ष कहलाइन्छ, जस्तै पानीको रहमा आगो छैन या निश्चित छ त्यस उसले ह्रद विपक्ष कहिन्छ । आगो सिद्ध गर्न हामी धूवाँलाई देखाउछौं त्यसो हुँदा अग्नि सिद्ध गर्ने लिङ्ग, धूम हुने भो ।

अनुमान स्वार्थ र परार्थका भेदले दुई किसिमका छन् । स्वयं आफूले बारबार जहाँ धूम छ त्यहाँ अग्नि छ भन्ने भान्साबाट व्याप्तिग्रहण गरी पर्वत-समीप गएर अग्निमा संदेह भएर पर्वतमा अटूट धूमको मुस्लो देखता जहाँ धूवाँ हुन्छ त्यहाँ आगो पनि हुन्छ भन्ने सम्झेर त्यसपछि वह्निव्याप्य धूमवान् यो पर्वत छ यस्तो ज्ञान उत्पन्न हुन्छ जसलाई लिङ्ग परामर्श भनिन्छ त्यसैबाट पर्वत अग्निमान् छ भन्ने यस्तो ज्ञान उत्पन्न हुन्छ त्यही अनुमिति हो । त्यही स्वार्थानुमान हो ।

यो स्वयं धूमबाट अग्नि अनुमान गरी अर्कालाई पत्यार पार्न पञ्चावयव वाक्य प्रयोग गरी परार्थका लागि अनुमान गर्छ त्यो परार्थानुमान हुन्छ । यहाँ पाँच वाक्यांश छन्, जुनलाई अवयव भनिन्छ पर्वत अग्निमान् छ यो प्रतिज्ञा भो । धूमवत्त्वात् अर्थात् धूमवाला भएकोले यो भो हेतु । जो जो धूमवान् छ त्यो त्यो अग्निमान् छ जस्तै भान्सा, यो चाहिं भयो उदाहरण । त्यस्तै यो पर्वत पनि छ यो भो उपनय । त्यसो भएको हुँदा त्यस्तै हो अर्थात् यो पर्वत अग्नि भएकै ठहरिन्छ यो निगमन भो ।

आफ्नो प्रतिपाद्य विषयलाई प्रतिपादन गर्न प्रयोग गरिने प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय र निगमनलाई पञ्चावयव भनिन्छन् यही परमन्याय हो ।

स्वार्थानुमितिमा होस् या परार्थानुमितिमा होस् लिङ्गपरामर्श नै करण हुन्छ । लिङ्गपरामर्श अघि नै भनियो जो वह्निव्याप्य धूमवान् अयं पर्वतः भन्ने ज्ञान हुन्छ ।

करणलाई लिङ्ग पनि भनिन्छ ती लिङ्ग नयाँ परिभाषामा केवलान्वयी भनिन्छ भने पुरानाको परिभाषामा पूर्ववत् कहलाइन्छ । त्यस्तै पुरानाले शेषवत् भनेकालाई नयाँहरू केवल व्यतिरेकी भन्दछन् । र सामान्यतोदृष्ट भन्ने पुरानाहरूको परिभाषालाई आधुनिक नैयायिकहरूले अन्वयव्यतिरेकी नाम दिएका छन् ।

जहाँ हेतु दिंदा अन्वय मात्रै हुन्छ । अर्थात् घट अभिधेय छ प्रमेयत्व भएकोले पट झैं भनी हेतु दिंदा घट र पट अभिधेय छन् प्रमेयत्व हुँदा भन्ने



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लिङ्ग प्रस्तुत गरियो। प्रमेयत्व र अभिधेयत्वको व्यतिरेक व्याप्ति छैन खालि अन्वयव्याप्ति मात्रै हुन्छ त्यसैले केवलान्वयी हेतु भनिन्छ यसलाई जति नाम भएका वस्तु छन् ती सबै प्रमेयभन्दा अलग्ग भएर रहनै सक्तैनन् बेग्लै छुट्टा भई रहेको नदेखिने हुँदा यस्तालाई व्यतिरेक छन् भन्न सकिएन र अन्वय मात्रै भएका भन्नुपर्‍यो खालि अन्वय मात्र भएकालाई बुझाउँदा अर्को शब्दमा केवलान्वयी भन्नैपर्छ यसलाई पुरानाले पूर्ववत् भने।

व्यतिरेक मात्र व्याप्ति भएकोलाई केवल व्यतिरेकी भन्दछन् यहाँ उदाहरणबाट स्पष्ट हुन्छ। जस्तै पृथिवी अरू द्रव्यदेखि न फरक छ गन्धवत्त्व हुँदा। यदि इतर द्रव्यदेखि भेद नभएको भए गन्ध भएको हुँदैनथ्यो जस्तै जल गन्ध भएको छैन्। पृथिवी त्यस्तो छैन त्यसैले जलादि द्रव्य जस्तो भएन। गन्धवत्त्व पृथिवी मात्रको पक्ष भएकोले अरूमा अन्वय दृष्टान्त प्रस्तुत गर्न पाइएन यस्ता खालका लिङ्गलाई शेषवत् अर्थात् केवल व्यतिरेकी लिङ्ग भन्नुपर्छ।

जहाँ अन्वय पनि देखाउन सकिन्छ र व्यतिरेक पनि देखाउन सकिन्छ त्यस्तो लिङ्ग अन्वय-व्यतिरेकी कहलिन्छ। जस्तै अग्नि साध्य हुँदा धूमवत्त्व हेतु। जहाँ धूम छ त्यहाँ अग्नि छ जस्तै भान्सा भनेर अन्वय व्याप्ति पनि लिन सकिन्छ जहाँ अग्नि छैन त्यहाँ धूम पनि रहँदैन जस्तो ठूला दह भनेर व्यतिरेकी व्याप्ति पनि लिन पाइन्छ। धूम भान्सामा छ दहमा छैन। छ भनेर पनि प्रतिपादन गर्न सकिन्छ छैन भनेर पनि समर्थन गर्न पाइन्छ अन्वय र व्यतिरेक दुवै भएकाले यो अन्वय-व्यतिरेकी लिङ्ग भो जसलाई सामान्यतो-दृष्ट भन्दछन्। अग्नि छ धूम भएकोले पर्वतमा, अग्नि छैन धूम नभएकोले ठूलो दहमा। यस्ता अनुमान अन्वय-व्यतिरेकी हुन्छन्।

यति कुरा मगजमा राम्ररी चढाए न्यायशास्त्र गाह्रो नहुने भएकाले अलि यस विषयलाई यहाँ लम्ब्याएर लेख्ने धृष्टता गरिएको हो। प्रत्यक्षले वर्तमान कालमा रहेकालाई मात्र ग्रहण गर्छ। अनुमानले त अतीत र अनागतका अर्थलाई पनि ग्रहण गर्न सक्तछ। यस्तो थियो यस्तो छ र यस्तो हुनेछ भनी अनुमान भन्न समर्थ हुन्छ आफ्ना सद्हेतुद्वारा। त्यसैले यो प्रमाणको स्थान ठूलो मानिन्छ।

**उपमान**—प्रसिद्ध कुराको साधर्म्यबाट साध्य-साधन गर्नु उपमान प्रमाण हो। पहिले चिनिरहेको गाईको सादृश्य ज्ञानबाट साध्य गवयपद वाच्यत्वको साधन हुन्छ। उपमान एउटा यस्तो प्रमाण छ जहाँ प्रत्यक्ष अनुमान



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

र शब्द तीन प्रमाण मिलेर अर्कै विशिष्ट खालको प्रमाण सिर्जना गर्छ । जहाँ तीन प्रमाणदेखि अतिरिक्त प्रमितिको बोध हुन्छ । एउटा शहरियालाई कुनै जङ्गलीले भनेको थियो, जस्तो गाई हुन्छ त्यस्तै गवय पनि हुन्छ भनेर । त्यो नागरिक वन पस्ता गाई जस्तो वस्तु जङ्गलमा देख्तछ र यो गवय हुनुपर्छ गाई जस्तो भएकोले भन्ने अड्कल काट्दछ, जङ्गली मानिसको कुरा सम्झेर । यहाँ गवय प्रत्यक्ष हुन्छ, वनवासीको शब्दले उसलाई उद्बोध गराउँछ यो गाई जस्तो भएकोले गवय हुनुपर्छ भन्ने अनुमान गर्छ । यी सबै हुन्छन् गोसादृश्यद्वारा भएको उपमिती करणले "यथा गौः एवं गवयः" जस्तो गाई उस्तै गवय" यस्तो उपमानले प्रयुक्त भई गाई जस्तो वस्तु झलक्क देख्ता यो गवय नामको जन्तु भनी संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध जान्दछ । उपमानले संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध बोध गरी धेरै कार्य हुन्छन् । माष झैं माषपर्णी हुन्छ भन्ने थहा पाएर त्यो बुटी ल्याई वैद्यले औषधिमा प्रयोग गर्दछ । उपमानले धेरै लोकहितगरेको अरू उदा-हरणद्वारा पनि बुझ्न सकिन्छ ।

शब्द—आप्तोपदेश शब्दप्रमाण हो । यसमा कस्तालाई आप्त मान्ने भन्ने बारेमा भाष्यकारले राम्रो परिभाषा प्रस्तुत गरेको छ । अर्थको साक्षात्क-रणलाई आप्ति भनिन्छ र त्यस्तो आप्तिले जो व्यवहार गर्छ त्यो आप्त हो । यसो भनेका खण्डमा सबै आप्त हुन्छन् । आर्य पनि आप्त हुन्छ, म्लेच्छ पनि आप्त हुन सक्तछ । त्यही शब्दप्रमाणबाट सबैको व्यवहार चल्दछ । वचनबाटै सबै कामकाज चलिरहेका हुन्छन् । आफन्तले भनेको कुरा नपत्याएमा कामकाज ठप्प नै रोकिन्छ । आप्तको उपदेश सबैले शिरोधार्य गर्नुपर्छ । सत्य कुरा साक्षात्-कार गरेर जस्ताको त्यस्तै अर्थ भन्ने व्यक्तिले उपदेश गरेको शब्द नमान्ने भए संसारको यो आजको रूप रहँदैनथियो । मनुष्य पशु झैं हुने थिए । कति तपस्या गरी ज्ञानी र विज्ञानीले एक तत्त्व फेला पारेर आफ्नो समाजको भलो सम्झेर करुणाले शब्दद्वारा भावव्यक्त गर्दछन् त्यो नपत्याएर त्यसै छाडिदिने भए दुनियाँ डुबेन भनेको ! कति अनुसन्धान गरेर आचार्यहरूले शास्त्र लेख्त-छन् त्यो विषयमा उनीहरूको कुरो नपत्याइदिए हामी लोकान्तरगामी यस युगमा बन्ने नै थिएनौं त्यसैले शब्दप्रमाणको स्थान सर्वोपरि छ ।

प्रमाण दुई थरीका छन् । कुनै दृष्ट कुरालाई प्रतिपादित गर्दछन् अर्थको त्यहाँ अवधारण हुन्छ । प्रमाण अदृष्टार्थपरक पनि हुन्छ, अर्थको अनु-मानद्वारा पनि वस्तु निर्धारित गरिने हुँदा । यी प्रमाणले सारा संसारका व्यवहार चल्छन् नत्र सबै डुब्दथे त्यसैले प्रमेयभन्दा पहिले प्रमाणको व्याख्या गरिएको हो ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# प्रमेयलक्षण

जस्तो सांख्यले सारा प्रमेयहरूको विशद व्याख्या गरेपछि योग-शास्त्रले केही विषय लिएर त्यसबारे विमर्श गर्दछ। यसरी सांख्यकै प्रतितन्त्र-सिद्धान्तको रूपमा उसको अस्तित्व छ। त्यस्तै वैशेषिकदर्शनले गरिने पदार्थ-निरूपणमा यसले आफ्ना सम्बद्ध विषय मात्रै लिएर व्याख्या गरी अरू त्यही स्वीकार्छ मौनत्व अवलम्बन गरेर भने हुन्छ। वैशेषिकदर्शनले जति विषयको व्यापक रूपमा विमर्श गरेको छ, त्यो यहाँ नभएर त्यसको केही अंशको मात्र जो आफ्नो दर्शनलाई आवश्यक ठहरिन्छ, त्यतिको मात्र न्यायमा समावेश गरेको पाइन्छ। वैशेषिक दर्शनले पदार्थहरूको परिगणन गरे त्यसको साधर्म्य, वैधर्म्य आदिको सम्म विचार गरेको छ। परन्तु न्यायले आत्मज्ञानलाई उपयुक्त विषयलाई लिएर प्रमेयको लक्षण गरेको छ।

जस्तो— "धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम्" भनी वैशेषिकसूत्र आफ्नो सारा परिधिलाई ओगट्छ। अनि क्रमैले द्रव्यादिको परिगणन गर्दछ। द्रव्यको गन्ती गर्दा "पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि" यसरो नो ओटा द्रव्य छन् भनो बताउँछ। सात पदार्थमध्ये द्रव्य मात्र नौ ओटा छन्, गुण, कर्म आदिको परिगणन त बाँकी नै छ। द्रव्यमध्ये एक हो आत्मा, अर्को छ मन, फेरि गुणमध्येका बुद्धि र दुःख आदि केही बटुलेर आफ्ना काम-चलाउ मात्र विषय लिएर सप्तपदार्थको पर्यायवाची प्रमेयको परिगणन गर्दा न्यायसूत्रकारले लेखेको छ— "आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्य-भावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्"। यसो भनेर मुख्य द्रव्यमध्ये जान्नुपर्ने आत्मा भएकोले अरू द्रव्यको त्यति वास्ता गरी विचार गर्नपट्टि नलागेर प्रमेय नै सीमित पारी प्रस्तुत गरेको हुनुपर्छ।

अब यसरी विचार गरेमा त्यस सूत्रमा उल्लिखित प्रमेय शब्द प्रमा-विषयत्वले ग्रहण गरी यावत् पदार्थ फरक नभई वादहरू झैं पारिभाषिक हुन जान्छ र यहाँको प्रमेयले सूत्रमा लेखिएको बाह्र ओटाको मात्र ग्रहण हुन जाने-भो। प्रकृष्टं+मेयम्=प्रमेयम् भन्ने योगार्थ ल्याउनुपर्छ र संसारहेतुमिथ्याज्ञान विषयत्व चाहिं प्रकर्ष भन्ने अर्थ गरे पनि हुन्छ अथवा मोक्षहेतुज्ञान विषयत्व भन्ने अर्थ गरेमा पनि फरक पर्दैन। यसरी यहाँको प्रमेयले आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख र अपवर्गलाई



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वर्णन गर्‍यो ।

मुख्य "आत्मा अरे द्रष्टव्यः" भन्ने भएपछि हामीले जान्नुपर्ने पनि त आत्मा नै त हो नि। "यस्मिन् विज्ञाते सर्वं विज्ञातं भवति" भनेर आत्मज्ञानको महिमा उपनिषद्‌ले गाएको पाइन्छ। यो शास्त्र दुःखनिवृत्तिपरक भई आफ्नो क्षेत्रलाई सीमित पार्ने भएकोले पनि सप्तपदार्थको व्याख्या गरी क्रम प्राप्त द्रव्यमा पनि आत्मालाई काल दिग्पछि मात्र व्याख्या गर्नपर्छ नलागेर प्रमेयको पारिभाषिकता स्वीकारी आत्मालाई प्रमेयमध्ये सर्वोपरि स्थान दिएर उसलाई सर्वप्रथम उल्लेख गरेको छ। आत्मा सर्वद्रष्टा सर्वभोक्ता र सर्वानुभावी पनि त छ नि।

आत्मा द्रष्टा र भोक्ता भो, शरीर भोगायतन छ। इन्द्रियहरू भोग-साधन हुन्छन्। भोक्तव्य हुन्छन् पदार्थहरू, भोग हुन्छ बुद्धि। सर्व विषयलाई उपलब्ध गराउन समर्थ हुने अन्तःकरण मन हुन्छ। (खालि इन्द्रिय मात्रै सर्वार्थ उपलब्धिमा समर्थ हुँदैनन्) शरीर इन्द्रिय पदार्थ बुद्धि सुख वेदनाहरूका कारण प्रवृत्ति र दोष छन्। प्रेत्य=गएर भाव=हुनु अर्थात पुनर्जन्म नै प्रेत्यभावी हो। सुख-दुःखको उपभोग फल हुन्छ। जन्म नै दुःखकारक भएकोले यहाँ सुख चाहिँ मधुविषसंयुक्त भोजन झैँ हेय भएकोले दुःखको परिगणन गरेको हो। जन्ममरणप्रबन्धोच्छेद अर्थात् जन्म-मरण-प्रवाहको नाश या सर्वदुःखनाश नै अपवर्ग हो। यसरी छोटकरीमा जुन तत्त्वज्ञानले अपवर्ग हुन्छ र जुनको मिथ्याज्ञानले संसार हुन्छ ती यिनै भएकाले यिनको प्राथमिकता यहाँ दिइएको हो। यिनमा पनि पूर्व-पूर्वको प्राधान्य हुँदा पहिलो आत्माको स्थान राखी त्यसपछि क्रमशः अरू प्रमेयको उल्लेख गरिएका हुन्।

आत्मा—यी बाह्र परिगणित प्रमेयमा पहिले आत्मा आउँछ। तर आत्मा प्रत्यक्षले ग्रहण गर्न सकिँदैन आप्तोपदेश मात्रले पनि प्रतिपादन गर्न खोजिँदैन र अनुमानद्वारा प्रमाणित गरिन्छ। आत्मालाई प्रतिपादन गर्ने लिङ्गहरू हुन्—

इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख, र ज्ञान। यिनै हेतुले आत्माको ग्रहण गरिन्छ। लक्षण गर्दा अव्याप्ति-अतिव्याप्ति दोष नपरून् भन्ने लक्षण गर्नेको मनसाय हुनुपर्दछ। आत्माको हेतु यहाँ इच्छा दिइएको छ। जुन वस्तु प्राप्त गर्दा आत्माले सुख उपलब्ध गरेको थियो त्यही जातको वस्तु देख्ता त्यसलाई लिन चाहन्छ। त्यही यो लिन खोज्ने चाहना एक भई अनेक अर्थ देख्ने कोही रहेछ भन्ने कुरा जनाउँछ। धनकुटा गएको बेला त्यहाँ मह जस्तो गुलियो सुन्तला खाएर आएको मान्छेले यहाँ धनकुटे सुन्तला देख्ता खान मन गर्छ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यो चाहना त्यही मान्छेलाई हुन्छ अर्कोलाई हुँदैन । रामले सुन्तला खायो श्यामले त्यो सुन्तलाको स्वाद सम्झेर फेरि खाने इच्छा त गरेको हुँदैन । खाने र देखेर इच्छा गर्ने एउटै हुनुपर्छ । अब त्यो काम शरीरले गर्‍यो भनौं भने धनकुटा जाँदा त्यो १८ वर्षको ठिटो थियो अहिले इच्छा गर्ने त्यो ६४ वर्षको बूढो छ । त्यो पुष्ट गाला चाउरीले मुजा परेका छन् ती बत्तीसदन्ते मुख दन्तविहीन भइसके त्यही शरीर भन्न मिल्दैन र इच्छा रहने एक तत्त्व त्यहाँ मान्नुपर्छ त्यही आत्माले जो प्रतिसन्धान गर्दछ । इन्द्रियको जिम्मा दिऊँ भने पनि आँखा फुटेपछि पनि इन्द्रियको आधार नै बिग्रिसके पनि साउनमा आँखा फुटेको गोरुले सधैँ हरियो देख्छ भन्ने उखानसम्म यो कुरा पुग्ने थिएन । बुद्धिको जिम्मा पनि लाउन सकिन्छ कि भन्ने कुरामा तर्कले साथ दिँदैन, प्रतिक्षण परिणामी हुन्छ देह झैं बुद्धि पनि । यहाँ त एउटा यस्तो स्थायी आत्मा छ जसले अनेक कुरा देख्तछ र देखेपछि प्रतिसन्धान गर्न पनि समर्थ हुन्छ । त्यसो भएकोले नै असल सुखकार कुरामा इच्छा, आफ्ना प्रतिकूल कुरामा द्वेष, सुखहेतुका लागि प्रयत्न, सुख दुःखका स्मृतिबाट त्यसको साधन आदान-प्रदान गर्दा सुख र दुःखको उपलब्धि गर्छ । जान्न खोज्दा विमर्श गर्छ के हो ? भनेर अनि अठोट गर्छ यो यही हो भन्ने यो ज्ञान पनि जान्न चाहना र विमर्श गर्ने एउटै आत्मा नभए हुन सक्तैन यसरी आत्मालाई यिनै लिङ्ग-हरूले प्रमाणित गराउँछन् ।

ज्ञान इच्छा प्रयत्न आत्ममात्रको लक्षणका लिङ्ग हुन् । सुख, दुःख, द्वेष चाहिं संसारी आत्माको लक्षण हो ।

यी लिङ्गद्वारा प्रतिपादित आत्माले भोग गर्न जुन आश्रय लिन्छ त्यो शरीर हो, त्यसैले शरीरलाई भोगायतन भनी भन्दछन् । चेष्टा, इन्द्रिय र अर्थको आश्रय शरीर हो भनी सूत्रकारले– चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम् भन्ने सूत्र रचे । ईप्सित या जिहासित (छोड्न लायक) अर्थलाई लिएर ईप्सा या जिहासाले प्रयुक्त भई त्यसको उपायमा लागि पर्ने समीहाको नाम चेष्टा हुन्छ, त्यो चेष्टा जहाँ रहन्छ त्यही शरीर हो । इन्द्रियको आश्रय शरीर कसरी भयो भने यदि चक्षुगोलक बिग्रेमा आँखाले देख्तैन ठीक छ मांसपेशी भने आँखा ठीक छ । यसरी जसको उपघात र अनुपघातले इन्द्रिय रहन्छन् त्यही यहाँ आश्रय भनी मानिएको भन्नुपर्छ । जुन आयतन या इन्द्रिय र अर्थको सन्नि-कर्षबाट सुख-दुःखको प्रतिसंवेदन हुन्छ त्यही यिनको आश्रय हो त्यही नै शरीर हो । जिब्रोसँग लड्डूको भेट भयो अनि सुखको अनुभव भयो । त्यही



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जिब्रोमा विइ राख्यो तीतो हुन्छ दुःख लाग्छ । यसरी इन्द्रिय (अर्थ भेट गर्ने ठाउँ हुन्छ शरीर त्यसैले अर्थको आश्रय पनि शरीर हुने भो ।

**शरीर—** भोक्ता भो आत्मा, भोगायतन शरीर भयो, अब भोग-साधन के नि भन्नुभन्दा अघिवाटै भोगसाधन इन्द्रिय हुन् भनी भनिन्छ । ती हुन् घ्राण, रसन, चक्षु, त्वक् र श्रोत्र । यी इन्द्रिय आफ्नै नामका निरुक्ति-अनुसार काम गर्छन् जिघ्रति अनेन घ्राणी, अर्थात् गन्धग्रहण गर्ने हुँदा त्यस इन्द्रियको नाम घ्राण भयो । रसयति अनेन रसनम् । रसग्रहण गर्ने इन्द्रिय रसन, चष्टे अनेन चक्षुः रूपग्रहण गर्छ त्वक् स्थानमिन्द्रियं त्वक् । छालाबाट थहा पाउने इन्द्रिय त्वक् र शृणोति अनेन श्रोत्रम् शब्दग्रहण गर्ने इन्द्रिय श्रोत्र । घ्राण पृथिवीबाट बनेकोले पृथिवीको गुण गन्धग्रहण गर्ने भो । जलवाट रसना, तेजवाट चक्षु, वायुवाट त्वक् र कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नाकाश चाहिं श्रोत्रेन्द्रिय मानिएको छ मन पनि इन्द्रिय हो तर यहाँ वाह्येन्द्रियको परिगण गरी सूत्रकारले- "घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः" भनी सूत्र रचेका हुन् । यसकै भरमा हामीले मनलाई इन्द्रिय होइन भन्ने ठान्नुपर्दैन ।

**इन्द्रिय—** सांख्यले इन्द्रिय एघार ओटा मानी इन्द्रियलाई अहंकार-वाट भएको मानिएकोमा न्यायले भौतिक मानेर इन्द्रिय ६ ओटा मात्र स्वीकारेको छ ।

पञ्चमहाभूतको परिगणन यसरी गरिन्छ पृथिवी, जल, तेज, वायु र आकाश यी भूत हुन् । भूतत्व त्यहाँ रहन्छ जहाँ वहिरिन्द्रियग्रहणयोग्य विशेष गुणवत्व रहन्छ ।

पृथिव्यादिका गुण यथाक्रम गन्ध,रस, रूप, स्पर्श, शब्द हुन् । प्रत्येक इन्द्रियका विषय यिनै हुन् अर्थात् पृथिवीको गुण गन्ध भो, घ्राणेन्द्रियको विषय गन्ध नै हुने भो । जलको गुण रस र रसनाले रसग्रहण गर्ने भो । यसरी नै अरूतिर पनि बुझ्नुपर्छ । वैशेषिकहरूले अर्थ भनेर द्रव्यगुणकर्मादिलाई लिइन्छ यहाँको अर्थ शब्द विषय बुझाउने तात्पर्यले प्रयोग गरिएको हो ।

अचेतन प्रकृतिवाट महत्तत्त्व हुन्छ, त्यही अचेतन महत्तत्त्व अर्थात् बुद्धि पुरुषको प्रतिविम्ब परेर चेतन झैं भान हुन्छ भनी सांख्यले भनेको छ । अचेतन करण भएको, बुद्धिको ज्ञान चाहिं वृत्ति हो र चेतन अकर्ताको उपलब्धि हो भन्ने युक्तिविरुद्ध अर्थलाई न्यायले खण्डन गर्दछ ।

**बुद्धि—** बुद्धिको वृत्ति ज्ञान भन्ने कुरा नमानेर बुद्धि उपलब्धि र



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ज्ञान भन्नु अर्थान्तर होइन एकै कुरा हुन् किनभने न्याय ज्ञानको अधिकरण आत्मालाई मान्दछ यसो भएपछि अचेतन बुद्धिको वृत्ति ज्ञान र चेतन अकर्ताको उपलब्धि ज्ञान भन्ने सांख्यको सिद्धान्तको खण्डन हुन्छ अचेतन बुद्धिको वृत्ति ज्ञान हुन सक्तैन। हाम्रो मतमा देहेन्द्रिय संघातदेखि व्यतिरिक्त एक चेतन मानिएको छ।

मनको पनि यहाँ क्रमानुसार व्याख्या गर्नुपर्ने हुँदा मनको अस्तित्वलाई हेतु दिइन्छ एकै पल्ट सबै ज्ञान उत्पत्ति नभई पालो बाँधेर मात्र बोध गरिने हुँदा त्यही कारणले मन छ भन्नुपर्छ। अर्थात् भनेको के भने, आत्मा व्यापक छ, इन्द्रियसँग आत्माको संबन्ध छँदैछ र इन्द्रियको पनि पदार्थसँग सम्बन्ध भएकै छ यसो भएपछि सबै ज्ञान एकै पल्ट किन भएनन्। आँखाले देख्ने, कानले सुन्ने, नाकले सुँघ्ने, जिब्रोले स्वाद लिने र त्वक्ले (छाला) स्पर्श थाहा पाउने कुरा एकै पल्ट क्रमवद्ध नभएर थाहा पाइनुपर्दथ्यो। तर, त्यसो हुँदैन, पालैसँग थाहा पाइन्छ। यताबाट के कुरा हामीले अडकल काट्तछौं भने आत्मासँग बाह्य इन्द्रियको सोझा सम्बन्ध नभई एक भित्री कुनै करणसँग सम्बन्ध हुँदो रहेछ। त्यसमार्फत मात्र आत्मासँग पदार्थको सम्बन्ध कायम हुने रहेछ भन्ने कुराको पुष्टि हुन्छ। आँखाले जङ्गल देख्यो, वन र नजरको सम्बन्धमा र मनलाई त्यो कुरा अवगत भएपछि अनि पो आत्माले यो वन रहेछ भन्ने ज्ञान हुन्छ। मन अणु छ त्यसैले पालो पालोसँग ज्ञान हुने भए। एकै पल्ट खलोमा परेवा झरेझैं सर्वविषयक ज्ञान हुने भएनन्।

सेल खाँदा, रातो रङ पनि देखिन्छ, मीठो वास्ना पनि सुँघिन्छ, गुलियो स्वाद पनि थाहा पाइन्छ, तातो स्पर्श पनि थाहा हुन्छ र सुरुकसुरुक आवाज पनि सुनिन्छ। के यहाँ एकै चोटि पाँचै इन्द्रियका काम एकैसाथ थाहा पाइन्छन् नि। यो अनुभवगम्य कुरालाई होइन भन्ने पनि त कुरा छैन। एकै बाजि सबै बोध हुँदैन भन्ने तर्क पनि त यहाँ चिप्लिन्छ। यसको जवाफमा नैयायिकको भनाइ छ यो ज्ञान पनि क्रमवद्ध रूपमा नै भएको छ। जस्तो कमलको पात खात लाएर सियोले छेड्दा ख्वाम्म नै सयौं पात प्वाल पर्दछन्। हामीलाई एकै बाजि छेडिएका भन्ने भान पर्दछ तर एकपछि अर्को गर्दै त्यहाँ प्वाल छेडिंदै गएका छन् क्रमवद्धरूपमा भनी स्वीकार्नुपर्छ। त्यस्तै सेल खाँदा रूपरस गन्ध स्पर्श र शब्द एकै बाजि थाहा पाइएका जस्ता भएका मात्र हुन् वास्तवमा त्यहाँ पनि पालो पालो बाँधिएर अर्थको ज्ञान हुन्छ।

**मन—** मनको संयोगलाई अपेक्षा नगर्ने भए इन्द्रियहरूको अर्थ-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हरूसँग सन्निकर्ष हुँदा साथ ज्ञान हुने भए एकै वाजि सबै ज्ञान उत्पन्न होलान्, त्यसैले मनलाई मान्नुपर्छ। जस्तो संसारका स्टेशनबाट आ-आफ्ना प्रोग्राम प्रसारित गरे पनि हामीले रेडियोको सुई जहाँ लगाउँछौं जुन मेगाहर्समा हाम्रो रेडियोको सुईले छुन्छ त्यहींको कुरा मात्र आउँछ अन्यत्रका प्रसारण पस्तैनन् आकाश व्याप्त छ त्यसमा तरङ्गित शब्दका लहर पनि व्याप्त भएर फैलिएकै छन् तर सुईले पालो बाँधिदिन्छ अरू द्वार बन्द पारेर एउटाको मुहान खोलिदिन्छ। रेडियोको सुईको जस्तो स्थान छ त्यस्तै हाम्रो मनको पनि स्थान छ एक विषयको मात्र ज्ञान गराउनेमा।

मन मान्ने बारेमा माथि दिएको हेतुका अतिरिक्त अरू पनि प्रशस्त कारण छन्। बाह्य पदार्थ ज्ञान गर्न करण आवश्यक हुन्छ भने आन्तर्पदार्थको पनि ज्ञानलाई अन्तःकरणको आवश्यकता पर्छ त्यही अन्तःकरण मन भनेर मानिएको छ। स्मृति, अनुमान, आगम, संशय, प्रतिमा, स्वप्न ज्ञान, ऊह, सुखादि प्रत्यक्ष र इच्छादि पनि मन सिद्ध गर्ने हेतु छन्।

**प्रवृत्ति**— क्रमप्राप्त प्रवृत्तिको लक्षण गर्दा रागजन्यतावच्छेदक जाति विशेषलाई नै मानिएको छ। अर्थात् कुनै सुखको लागि काम थाल्नु। प्रवृत्ति अर्को अर्थमा कार्यारम्भ भयो। कार्य मन, वचन र शरीरबाट आरम्भ हुने हुँदा प्रवृत्ति तीन किसिमका हुन्छन्। शरीर, वचन र मनले गर्ने कार्यारम्भ पाप र पुण्य गरी दश थरीका हुन्छन्। यी दश थरी आरम्भ अगावै भनिसकिएका छन्।

**दोष**— प्रवृत्तिजनकत्वं दोषत्वम् भनी दोषको लक्षण गर्दा शरीर अदृष्ट ईश्वरमा अति व्याप्त हुन्छ तथापि यसमा लौकिकमानसप्रत्यक्षविषयत्वे सति भनी विशेषण दिनुपर्छ। अर्थात् प्रवृत्तिमा जेले लगाइन्छ ती नै दोष हुन्। राग-द्वेष मोहबाटै प्रवर्तना हुन्छ त्यसैले दोषहरू धेरै छन् रागादिले पुण्य र पापमा प्रवृत्ति गराउँछन्। जहाँ मिथ्याज्ञान हुन्छ त्यहाँ रागद्वेष रहन्छन्। प्रत्यात्म वेदनीय छन् यी दोष तथापि कर्मबाटै लक्षित हुन्छन्। रागयुक्त मनुष्यले त्यही कर्म गर्छ, जुन कर्मद्वारा सुख दुःख प्राप्त गर्छ।

**प्रेत्यभाव**— देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धिवेदनाबाट सम्बद्ध भई उत्पन्न भएकाको प्राणीको मरणपछि पुनः उत्पत्तिलाई प्रेत्यभाव भनिन्छ, फेरि देहादि-सँग सम्बन्ध हुनुको अर्थ हुन्छ उत्पत्ति। कुनै सत्त्वनिकायमा रहेर पूर्व उपात्त देहादि परित्याग गरी अर्को देहादिको उपादानको नाम हुन्छ प्रेत्यभाव। मरेर फेरि जन्मनु पुनर्जन्मको अर्को नाम प्रेत्यभाव हो। पुनर्जन्मवाद दर्शनको मुख्य



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सिद्धान्त हो। यो अनादि नमानेमा दर्शनले आफ्नो लक्ष्यमा नै पुग्न सक्तैन। आस्तिक दर्शनको सबैभन्दा प्रमुख विषय नै हो पुनर्जन्म। त्यही जन्ममरण प्रबन्धको विनाशकै लागि सारा दर्शन प्रवृत्त भएका छन्।

फल— सुख-दुःख संवेदनलाई फल भन्दछन्। कर्मले सुखविपाक र दुःखविपाक गराउँछ। त्यो विपाक पनि देह-इन्द्रिय विषय भए हुन्छ त्यसैले देहादिसँग फल सम्बद्ध रहेको हुन्छ। यो प्रवृत्तिदोषजनित अर्थ भएको फल लिंदै छोड्दै छोड्दै लिंदै गरिन्छ। लिएपछि नछोडिने र छोडेपछि लिंदै नलिने भन्ने कुनै टुङ्गो छैन। यही फलको हान र उपादानको प्रवाहले लोकको ऊहा हुन्छ।

दुःख— पीडा नै स्वरूप हो दुःखको, त्यसैले सूत्रकारले "बाधना-लक्षणं दुःखम्" भन्ने परिभाषा दिए। यहाँ बाधना भन्नाले वेदना, ताप, पीडा जे लिए पनि हुन्छ। दुःखसँग सम्बद्ध कुरालाई पनि दुःख भन्ने व्यवहार गरिन्छ। दुःखले अनुविद्ध सबै देखेर दुःख छाड्न खोज्ने दुःखदर्शी यस संसारमा विर-क्तिन्छ र विरक्त भएको व्यक्तिले नै मोक्षमा प्राप्त गर्छ।

संसारमा यदि दुःख नभएको भए, दर्शनकै आवश्यकता पर्दैनथ्यो। भएर पनि यो दुःख, उपायान्तरले नाशिने भए पनि दर्शनले डाँडो काट्तथ्यो। दुःख नाशिनै नसकिने भए पनि दर्शनको अनुसन्धान हुँदैनथ्यो। सर्वप्राणीले अनुभूत दुःख छैन भन्न मिल्दैन। मनुष्यलाई आहार निद्रा भय मैथुनकै मात्र चिन्ता हुँदैन। मान्छे, पशुभन्दा विशेष गुणयुक्त हुन्छ। अनि उसलाई आध्या-त्मिक दुःख पनि पर्छ, आधिभौतिक दुःखले पनि सताउँछ र आधिदैविक दुःखले पनि हैरान पार्छ। यिनका नाशलाई उपाय नभएका होइनन्, छन्, प्रशस्त छन् तर त्यसरी नाश भएका दुःख फेरि नफर्कने होइनन् र त्यस उपायले दुःख नाशै हुन्छ भन्न पनि सकिन्न।

प्राणी मात्रलाई चाहिने सर्जन प्रवृत्तिको निम्ति प्रकृतिप्रदत्त प्रेरणा छ सबभन्दा ठूलो काम परितृप्ति, त्यसको निम्ति चाहिन्छे प्रियवादिनी प्यारी स्वास्नी। त्यसका लागि हामीले मनोज्ञा स्त्री ल्यायौं। सधैँ त्यो सुखकारक नै हुन्छे भन्न सकिन्न। उसलाई त्यस घरका परिवारप्रति मनमोटो भए पनि दुःख भयो। लोग्नेसित उसको प्रेम स्थायी नै हुन्छ भन्ने पनि किटान गर्न सकिएन। उसबाट सन्तान नभए पनि दुःख, धेरै सन्तान भए पनि दुःख, छोरी छोरी पाइ-दिन्छे भने पनि दुःख, बिरामी पर्दा दुःख, मर्दी भने फेरि दुःख औषधि गर्न सकिएन र मरी भनेर पनि दुःख। कहाँ कुन क्षण दुःखले पिछा छोडेको छ र।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसरी ऐकान्तिक र आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति अरू बाटोबाट हुँदैन। स्वर्ग भन्नु पनि त्यही हो त्यहाँ पो इन्द्र र इन्द्रको सारथिको एकै मान्यता कहाँ हुन्छ र। यहाँ मालिक र ड्राइभरको जुन भिन्न तह छ त्यही नै न हो। ट्याक्सी ड्राइभर-भन्दा राजाको कार पाइलट धनी होला। तर राजाभन्दा त त्यो धेरै तलको छ। त्यसैले जबसम्म तलमाथि, सानो ठूलो भन्ने भेद रहन्छ तबसम्म सुख हुन्न मनमा। जन्म छउन्जेल त्यसैले दुःखबाट मोक्ष पाइँदैन। यही दुःखले गर्दा दर्शन-शास्त्रको सूत्रपात भयो। दर्शनले बडो गहिरिएर सर्वं दुःखमयं जगत् भन्ने विचार्‍यो। त्यसबाट विरक्त भई अनि अपवर्ग (मोक्ष) मार्गतर्फ लाग्यो। पुन-र्जन्मको विच्छेद नै दुःखको आत्यन्तिक र ऐकान्तिक निवारक तत्त्व ठान्नुपर्छ। छोटकरीमा यही दुःखले पीडित भएर सबै लोकको व्यवहार चलेका छन् दुःख-निवारण गर्न भनी लोकमा। तर, वास्तवमा दुःखनिवारण गर्ने उपाय दर्शनमा बाहेक अरूमा छैन। मिथ्याज्ञानले यो भुवारमा पर्नुपरेको छ तत्त्वज्ञानले यसबाट छुटकारा पाइन्छ।

**अपवर्ग (मोक्ष)**— जहाँ एक निष्ठा छ र जहाँ सबै शास्त्रको पर्यवसान छ त्यो हो दुःखबाट अत्यन्त छुटकारा पाउनु, जसलाई न्यायले अपवर्ग भन्ने संज्ञाले व्यवहार गरेको छ। (अप+वृज्+घञ्=) अपवर्ग, यस शब्दको निरुक्ति यस्तो छ। यसबाट आउने अर्थ हो समाप्ति। अर्थात् दुःखको विमुक्ति अर्थमा न्यायले अपवर्ग शब्द प्रयोग गरेको छ। लिएको जन्मको हान अर्को जन्मको अनुपादान भएपछि अपवर्ग हुन्छ। मुख्य दुःखनाश गर्न जन्मको अत्यन्तापाय हुनुपर्छ। अर्थात् दुःख जन्म निमित्तक भएकोले जन्मकै नाश भएपछि निमि-त्तको अपाय (नाश) भएपछि नैमित्तिक पनि अपाय (नाश) हुन्छ यस नियमले दुःखापायमा जन्मापाय नै निमित्त मान्नुपर्छ।

मोक्षका बारेमा धेरै मत मतान्तर छन्। यिनीहरूको मतानुसार दुःखले अनुषक्त भएको जन्मको अत्यन्त विमुक्ति भो मोक्ष। नव न्यायको भाषामा बोल्ने भए यसैलाई यसरी भन्नुपर्छ—स्वसमानाधिकरण दुःखासमानकालीन ध्वंसन्यायको मतको ठीक विपरीतमा अद्वैतवादीको मत छ। उनीहरूको मतमा ब्रह्मको रूप सच्चिदानन्दमय भएकोले र तत्त्वमसि आदि महावाक्यको श्रवणमनन निदिध्यासनादिबाट स्वस्वरूप बोध भई अनिर्वचनीय ब्रह्मानन्दमा निमग्न हुँदै आनन्दं ब्रह्म भन्ने रसानुभूति हुन्छ। यसरी दुःखनाश भन्ने न्याय र सुखप्राप्ति भन्ने वेदान्त भएकोले यी दुईको मतमा आकाशजमीनको भेद पाइने भयो। सांख्य र बौद्धदर्शन पनि एक किसिमले बरु न्यायकै सिद्धान्तका विपरीत छैनन्।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सांख्य दुःखविघातमा नै संलग्न छ। वौद्ध दुःखम् दुःखम् भन्दछ।

तर यहाँ मायाले कल्पित जगत् अविद्याले अध्यास भई भान भएको भन्ने वेदान्तीहरू आत्माको स्वरूप नै 'नित्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' भन्ने गर्दछन्। यसरी सुखाभिव्यक्ति मुक्तिमा मान्नेसँग यिनीहरूको धेरै तर्क छ।

आत्मामा सुख थियो भने संसारावस्थामा त्यो कहाँ गयो? मोक्षमा नित्य सुखको संवेदन हुन्छ भन्दा कारण दिनुपर्छ। आत्ममनःसंयोग मात्रै पर्याप्त हेतु हुँदैन, त्यसको सहकारी अर्को निमित्त चाहिन्छ। त्यहाँ धर्मलाई यदि कारण दिने भए त्यसलाई जन्माउने अर्को हेतु भन्नुपर्छ, जसबाट त्यो जन्मेको होस्। योगसमाधिबाट जन्मने धर्म कारण मान्ने हो भने पनि जन्य कार्य विनाशी हुन्छ। धर्म सिद्धिएपछि सुख पनि समाप्त हुनुपर्छ। धर्म विनाशी छैन भन्न सकिन्न, उत्पत्तिधर्मक भएपछि त्यो नाशवान् हुनैपर्छ। अरू धर्म झैं यो योगसमाधिबाट भएको धर्म क्षयी छैन भन्ने अनुमान हुँदैन। सुख यदि नित्य मान्ने भए मुक्त र संसारीको भेद नरहने भो। मुक्तमा शरीरादि सम्बन्ध नभएर नित्य हुन्छ। संसारीको शरीरादि सम्बन्ध भएर अनित्य हुन्छ भनौं भने यो त झन् उल्टो कुरो भो। उपभोग गर्न बनेको भोगायतन शरीर भोगप्रतिबन्ध गर्छ भन्ने कुरो ज्यादै बेसुनासिब ठहर्छ। शरीर नभई आत्माले भोग कहाँ गर्नु। दृष्ट अनित्य सुख छाडेर नित्य सुख चाहेझैं नित्य सुख भोग गर्न नित्य शरीरादि चाहनु ऐकात्म्यवादीलाई कतिसम्म सुहाउने कुरा होला। कल्पना पनि सिद्धान्त-विरोधी त हुनु हुँदैन नि। रागलाई बन्धनको कारण मानेर त्यज्नुपर्छ भन्दै गर्नें र नित्य सुखको राग कायम गर्नें यो मिल्ने कुरो भएन।

मानिसको प्रवृत्ति इष्टप्राप्तिकै निमित्त मात्र हुँदैन, अनिष्टनिवृत्ति पनि प्रवृत्तिको कारण हुन्छ। अनिष्टकारक छ भने केही फाइदा हुने कुरा पनि छाडिदिन्छ। रोगनिवृत्ति गर्न मानिस लाग्दैन र। त्यसैले दुःख नाश गर्न पनि मान्छे मोक्षमा प्रवृत्त हुन्छ। यसरी मोक्षमा सुख हुने हैन दुःखबाट छुटकारा पाइने मात्र हो।

## ४ न्यायपूर्वाङ्ग प्रकरण

संशय– न्यायका लागि सबभन्दा आवश्यक विचार गनुपर्ने विषय संशय हो। किनभने थाहा नभएको कुरोमा र निश्चय भएको विषयमा न्यायको आवश्यकता पर्दैन। कति विषय छन् जुनका बारेमा हामी साधारण व्यक्तिलाई थाहा छैन। त्यहाँ न्याय गर्नुपर्ने खण्ड छैन अतलान्तिक सागरभित्र परेको तल्लो


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तहको कुनै वस्तु हामीले देखेको छैन भने त्यहाँ यो के हो भन्ने कुरै आएन। त्यस्तै भान्सामा हुरहुर बलेको आगो देखेपछि पनि यो के हो भन्ने प्रश्न आउँदैन। हामीले आगो देख्तैनौं, पर्वतमा र त्यहाँ धूवाँ मात्र देख्तछौं, अनि संदेह हुन्छ—के त्यहाँ आगो छ कि भन्ने ? अनि पञ्चावयव वाक्य, जसलाई हामी न्याय भन्छौं, त्यसको प्रयोग गरेर एक निष्कर्षमा पुग्दछौं।

एक ठिङ्ग उभिएको वस्तु देखियो संदेह भो यो के हो? मान्छे हो कि ठुटो भन्ने संशय भो, अनि पञ्चावयव वाक्यको प्रयोग गरिन्छ त्यही न्यायले मान्छे या स्थाणु भन्ने निर्णयमा पुगिन्छ। यसरी हामी न्यायको पूर्व रूप प्रस्तुत गराउने विषयमा संशयलाई पाउँछौं र संशय, प्रमाण प्रमेयपछि आउने षोडश पदार्थमा तेस्रो स्थान राख्ने देख्तछौं। क्रमप्राप्त संशयको लक्षण गर्नुपर्दा हामीले गौतमको सूत्रलाई उद्धरण गर्नु बढी उपयुक्त हुन आउँछ जस्तै—

**समानानेकधर्मोपपत्ते र्विप्रतिपत्ते रुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ॥२३॥**

यस लक्षण सूत्रको भाष्यकारले व्याख्या गर्दा पाँच टुक्रामा भाँचेर पाँच थरीका संशयका कारण प्रस्तुत गरिएका छन्।

१) समानधर्मोपपत्ते र्विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः।
२) अनेकधर्मोपपत्ते र्विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः।
३) विप्रतिपत्ते र्विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः।
४) उपलब्ध्यव्यवस्थातो विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः।
५) अनुपलब्ध्यव्यवस्थातो विशेषापेक्षो विमर्शः।

यसरी एक सूत्रलाई पाँच खण्डमा भाँचेर पाँच लक्षण संशयका गरिन्छन्।

(१) समान धर्म फेला पर्छ यो के हो भन्ने विशेष खोजीनिधी गर्दा नटुङ्गिने जुन ज्ञान हुन्छ त्यो संशय हो, जस्तै— स्थाणु र पुरुषको बरोबरको पन छ अग्ल्याइ। त्यो देखेर स्थाणु भए यसको केही गति हुँदैन ठिङ्ग उभिएकै हुन्छ, मान्छे भए यसका हातखुट्टा हुन्छन् र गतिमान् पनि हुन्छ भन्ने पहिले-देखि ठम्याइएका कुरा ती दुईको यी विशेषता जान्न खोज्दा के हो ए ! भनी एक थोक भन्ने ठम्याउन सक्तैन। त्यही अनवधारण ज्ञान नै संशय हो। यहाँ समान यी दुईको धर्म थाहा पाएँ विशेष एक थरीको फेला परेन यस्तो अपेक्षा-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्मिका बुद्धि नै संशयको प्रवर्तिका हुन्छ । त्यसै हुँदा प्रत्येक लक्षणमा 'विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः' भन्नैपर्छ । विशेष अपेक्षा गरी विमर्श गरेन भने संशय हुने नै भएन ।

जस्तै घामले चम्केको सीपी देख्यो; सीपीमा र चाँदीमा एक किसिमको टलक्क सेतो चमक छ, त्यही ती दुईमा रहने समान धर्म हुन् । यदि जे-सुकै होस् भनेर वास्तै नगर्ने मानिस भएमा त्यहाँ संशय हुँदैन । यो के हो? चाँदी पो हो कि ? भन्ने विशेष ज्ञानको अपेक्षा भए मात्र संशय पैदा हुन्छ; चाँदी पनि टल्कन्छ, सीपी पनि यसरी नै चम्कन्छ । खोइ, यो के हो टाढा भएकोले ठम्याउन सकिनँ भन्ने भएपछि अनि संशयाकार ज्ञान हुन्छ ।

(२) अनेक धर्मको उपपत्तिमा विशेष अपेक्षा गर्ने ज्ञानबाट संशय हुन्छ । समानजातीय र असमानजातीयलाई अनेक भनिन्छ, समानजातीयबाट वा असमानजातीयबाट पनि अर्थ छुट्टिन्छ । गन्धवत्त्वले पृथिवी जलादि द्रव्यबाट र गुण कर्महरूदेखिन् पनि अलग्गिएको छ । शब्दमा विभागजन्यत्व विशेषता छ; त्यस शब्दमा द्रव्य, गुण वा कर्म भन्ने सन्देह छ; त्यसको विशेषापेक्षा धर्म फेला पर्दैन । यसरी अनेक धर्मको उपपत्तिमा विशेष अपेक्षा गर्ने विमर्शले संशय गरेको देखिन्छ ।

(३) एउटा कुरामा विरोध रह्यो भने त्यसलाई विप्रतिपत्ति भनिन्छ । परस्परका व्याघात पर्ने कुरामा पनि संशय हुन्छ । एउटा दर्शन भन्छ–अस्ति आत्मा अर्थात् आत्मा छ । अर्को दर्शनको भनाइ छ- नास्ति आत्मा, अर्थात् आत्मा छैन । सद्भाव र असद्भाव सँगै एकत्र रहन सक्तैनन् । छ भन्ने या छैन नै भन्ने एउटा कुरा सिद्ध गर्ने जब हेतु पाइँदैन, त्यस समय-सम्म तत्त्व निश्चित हुँदैन र संशय कायमै रहिरहन्छ ।

(४) उपलब्ध्य व्यवस्थाबाट पनि संशय हुन्छ भनिन्छ । भएर पनि पानी फेला पर्छ पोखरीमा, नभएर पनि कहीं देखिन्छ मृगमरीचिकामा । अतः कहीं केही देख्नासाथ तत्त्वव्यवस्थापक प्रमाणको अनुपलब्धिबाट के भएरै देखा परेको हो, या नभएर देखा परेको हो भन्ने संशय रहिरहन्छ ।

(५) अनुपलब्ध्य व्यवस्थाबाट पनि अघि झैं संशय हुन्छ । कीलो उखेलिएको खाडलमा पानी भित्र भएर पनि बाहिर देखिंदैन । असद् भनेको कुरो पनि कहीं लुके-छिपेको हुन्छ । त्यसैले फेला नपरेमा पनि संशय रहन्छ-किनभने भएर पनि कीलोको खाडलभित्र रहेको पानी झैं थाहा नपाइएको हो वा साँच्चै नै नरहेर नै नपाइएको हो यसरी संशय खडा गर्छ ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यहाँ समान धर्म, अनेक धर्म ज्ञेयस्थ धर्म हुन्; उपलब्धि र अनुपलब्धि फेरि ज्ञातस्थ छन् ।

वास्तवमा भन्ने हो भने उपलब्धिको अर्थात् ज्ञानको र अनुपलब्धिको अर्थात् व्यतिरेक ज्ञानको अव्यवस्था सद् विषयत्वको अनवधारण त प्रामाण्य संशय भए । वास्तवमा प्रामाण्य संशयलाई संशयहेतु भन्न मिल्दैन, त्यस्तो थलोमा पनि संशय हुन्छ यति मात्र यसको तात्पर्य हुन सक्तछ ।

**प्रयोजन–** जुन चीज प्राप्तव्य वा त्याज्य भन्ठानेर त्यसको लागि जुन प्राप्ति र त्याग गर्न कोशिश गरिन्छ, त्यही प्रयोजन भनिन्छ । प्रयोजन वास्तवमा प्रवृत्ति हेतु भएको हुन्छ । यो वस्तु प्राप्त गर्छु या यो कुरा छोड्छु भनेर लागिपर्छ । सुख प्राप्त गर्ने र दुःख त्याग गर्ने नै वास्तवमा प्राणीमात्रको प्रयोजन हुन्छ । "प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते" मूर्ख पनि प्रयोजन नविचारी प्रवृत्त हुने गर्दैन । त्यसो हुँदा जुन अर्थको उद्देश्य लिएर प्रवृत्त हुन्छ त्यही प्रयोजन भन्ने यसको लक्षण यसरी गर्दा कुनै दोष देखा पर्दैन ।

**दृष्टान्त–** सर्वसाधारण मानिसको र परीक्षकको जुन अर्थमा बुद्धिसाम्य रहन्छ, अर्थात् कुरो बाइदैन त्यही दृष्टान्त हो । तर्क र प्रमाणले कुनै विद्वान्ले कुनै साधारण मानिसलाई केही कुरा गर्दा दुवैले मानेको एउटा उदाहरण दिनुपर्छ, त्यसो गरेमा अनि लौकिक मानिसलाई परीक्षकले आफ्नो सिद्धान्तमा विश्वास पार्न सक्तछ । दृष्टान्त विरोध खाएमा प्रतिपक्षी हार्छ र दृष्टान्त मिलेमा आफ्नो पक्ष स्थापना गरिन्छ । क्रिया भइरहेछ र करण साथ छ भने कर्ता मान्नु पर्छ, यो एउटा तर्क युक्त प्रमाण छ । यसमा दृष्टान्त छ- क्रिया-छेदन क्रिया भइरहेछ करण कुठार पनि छ भने बञ्चरो उठाउँदै हान्दै गर्ने क्रियाले कर्तालाई अर्थात् दाउरेलाई बुझाउँछ । यसो हो भने यस दृष्टान्तले चक्षु करण भएको दर्शन क्रियाले त्यसको कर्तालाई बुझाउनुपर्छ जो त्यसको कर्ता हो त्यही आत्मा भन्ने सिद्ध गर्छ । वादिप्रतिवादीको हो होइन भन्ने वस्तुको एक निश्चय विषय दृष्टान्त हो ।

## ५ न्यायाश्रय सिद्धान्त प्रकरण

**सिद्धान्त–** यो यसो भएको भन्ने थाहा भएको अर्थ जति सिद्ध भन्नुपर्छ । सिद्ध भएका कुराको संस्थिति नै सिद्धान्त भनिन्छ । यसो भएको भन्ने इत्थंभाव व्यवस्थालाई हामी अर्को शब्दमा संस्थिति भन्छौं । यसको निरुक्ति गर्दा दुई पद छन्, एक सिद्ध र अर्को अन्त । सिद्धान्तको छोटकरी अर्थ हो तयार



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएको कुरो। सिद्धान्त तयारी वस्तु हो। अनेक वाद-विवादबाट टुङ्गिएर एक निष्कर्षमा पुगेपछि सिद्धान्त बन्दछ। सिद्धको धर्म नियम भने पनि हुन्छ सिद्धान्तलाई।

शास्त्रको अर्थलाई असंशयरूपमा राख्नु सिद्धान्त हो। परस्परमा अभिसम्बद्ध भएका अर्थसमूहको उपदेशलाई तन्त्र या शास्त्र भन्दछन्।

तन्त्रभेदले सिद्धान्त चार किसिमका छन्। ती यी हुन्—

(१) सर्वतन्त्र सिद्धान्त.
(२) प्रतितन्त्र सिद्धान्त.
(३) अधिकरण सिद्धान्त.
(४) अभ्युपगम सिद्धान्त.

(१) सबै शास्त्रमा विरोध नखाने, या वादिप्रतिवादी दुवैले स्वीकारेको सिद्धान्तलाई सर्वतन्त्र सिद्धान्त भन्दछन्। जस्तो घ्राणादि इन्द्रिय हुन्, गन्धादि इन्द्रियका अर्थ हुन्, पृथिवी आदि भूत हुन्, र प्रमाणद्वारा अर्थको ग्रहण हुन्छ। यी कुरा सबै शास्त्रले स्वीकारेको नै छ।

(२) समान तन्त्रले सिद्ध परतन्त्रले असिद्ध भएमा प्रतितन्त्र सिद्धान्त भनिन्छ। भनेको के भने एउटा विषयया धेरै कुरा स्वीकार गरी कुनैमा फरक पारेर आफ्नो बेग्लै राय बझाएको छ भने त्यो प्रतितन्त्र सिद्धान्त हुन्छ। जस्तै साङ्ख्यका धेरै कुरामा सहमत भएर पनि योगले ठाउँ-ठाउँमा राय बझाएर आफ्नो सिद्धान्त कायम गरेको छ।

(३) जुन अर्थ सिद्ध भएमा अरू कुरा सिद्ध हुन्छन् र ती विना त्यो अर्थ सिद्ध हुँदैन। ती कुरा जसमा अधिष्ठित छन् त्यो अधिकरण सिद्धान्त भनिन्छ। जस्तै–

दर्शन र स्पर्शनबाट एक अर्थको ग्रहण हुँदा देह-इन्द्रियदेखि अतिरिक्त ज्ञाता छ भन्ने सिद्ध गर्दा यहाँ धेरै कुरा स्वतः सिद्ध हुन आउँछन्। जस्तै इन्द्रियको नाशत्व सिद्ध हुन्छ, इन्द्रियहरू नियत विषयवाला छन् भन्ने खुट्टिन्छ, आफ्नो विषयको ग्रहण गर्ने लिङ्गहरू नै ज्ञाताका ज्ञानका साधन हुन् भन्ने पनि सिद्ध हुन्छन्, द्रव्य, गन्धादि गुणदेखि बेग्लै गुणाधिकरण हो भन्ने सिद्ध हुन्छ चेतना पनि आत्माको गुण भन्ने निर्णीत हुन्छ। यी कुरा पहिले सिद्ध भए मात्र अनि देहेन्द्रिय व्यतिरिक्त आत्मा भन्ने कुरो गर्न मिल्छ।

अर्थात् जुन अर्थसिद्धिविना जुन अर्थ शब्द र अनुमानबाट सिद्ध हुँदैन त्यो अधिकरण सिद्धान्त मानिन्छ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(४) कुनै कुरा परीक्षा नगरीकनै स्वीकारेर आफ्नो बुद्धिको ताच्छील्य देखाउन त्यसको विशेष परीक्षण गर्नुलाई अभ्युपगम सिद्धान्त भन्दछन् । जस्तै नैयायिकहरू शब्दलाई गुण मान्दछन् अब अर्काको मत एक छिन स्वीकारेर ल भइगयो शब्दलाई द्रव्य नै मानौं त्यो नित्य छ कि अनित्य छ त भनी शब्दको विशेष परीक्षणमा अर्कालाई ठेउल्याउन कुनै वहस गरिन्छ उसकै सिद्धान्त मानेर भने त्यस्तालाई अभ्युपगम सिद्धान्त भनिन्छ ।

## ६ न्यायस्वरूप प्रकरण

पञ्चावयव वाक्यसमूहको नाम न्याय हो । पाँचौटा अवयव वाक्य मिलेर न्यायको स्वरूप बन्दछ । ती अवयवका नाम हुन् प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय र निगमन । यी अवयव कुनै नैयायिकहरूले दश माने । तिनका मतमा उपर्युक्त पाँचका अतिरिक्त जिज्ञासा, संशय, शक्यप्राप्ति, प्रयोजन र संशय-व्युदास पनि छन् । तर पछिका यी पाँच वास्तवमा साधक वाक्य नभएकाले अघिल्ला पाँचलाई मात्र हामीले अवयव मानेका छौं ।

**प्रतिज्ञा**-- साधनीय अर्थको निर्देशलाई प्रतिज्ञा भन्दछन् । जस्तै-न्यायका मतमा 'अनित्यः शब्दः' यो प्रतिज्ञा भयो । पञ्चावयव वाक्यद्वारा हामीले शब्द अनित्य हो भन्ने प्रतिज्ञालाई पूरा गर्नुपर्छ । लौकिक उदाहरण दिने भए 'पर्वतो वह्निमान्' यो प्रतिज्ञा हुन्छ । नव्यन्यायको भाषामा बोल्ने भए पक्षता-वच्छेदकविशिष्ट पक्षमा साध्यतावच्छेदकविशिष्ट वैशिष्ट्यबोधक शब्दलाई प्रतिज्ञा भनिन्छ । पक्ष भनेको साध्य सन्दिग्ध भएको स्थल हो । पक्षमा पक्षता रहन्छ, जस्तो मानवमा मानवता हुन्छ । पक्ष कस्तो भने पक्षताले विशिष्ट भएको त्यहाँ साध्यताले अवच्छेदक विशिष्टवैशिष्ट्यबोधक शब्दलाई प्रतिज्ञा भनिने भो । यो लक्षण समन्वय गर्दा 'पर्वतो वह्निमान्' यस वाक्यमा पक्षतावच्छे-दकविशिष्ट पक्ष भो, पर्वत त्यसमा साधनीय छ, वह्नि त्यसो भएपछि साध्यता-वच्छेक विशिष्टवैशिष्ट्यबोधक शब्द भयो वह्निमान् शब्द। अर्थात् छोटकरीमा भन्ने हो भने कुनै निश्चित नभएको ठाउँमा केही कुरा छ भनी भन्नु नै प्रतिज्ञा हो ।

**हेतु**-- उदाहरणको साधर्म्यद्वारा साध्य साधन गर्नु हेतुको काम हो। साध्यमा प्रतिसन्धान गरेर र उदाहरणमा पनि त्यही धर्मको प्रतिसन्धान गरी त्यसलाई साधनताको रूपमा प्रस्तुत गर्नु हेतु हो । जस्तै उत्पत्तिधर्मकत्त्व हेतुले शब्दलाई अनित्यत्त्व प्रतिपादन गर्नु या धूमत्व हेतुले पर्वतमा वह्नित्व सिद्ध गर्नु।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शब्दपट्टि उत्पन्न हुने घर अनित्य भएको देखिएको र धूवाँ भएको भान्सामा आगो भएको देखिएकोले पनि त्यही उदाहरणको साधर्म्यले साध्य साधन गर्नें हुँदा हेतु भएका हुन् ।

उदाहरणको वैधर्म्यबाट पनि हेतुको लक्षण सिद्ध गर्न सकिन्छ। जस्तै जो नित्य हुन्छन्, ती उत्पत्तिधर्मवाला हुँदैनन् । जस्तो आकाश छ । तर शब्द उत्पत्तिधर्मवाला भएकोले नित्य छैन । अर्को उदाहरण जहाँ धूम छैन, त्यहाँ वह्नि हुँदैन जस्तो पानीपोखरी भनेर पनि साध्य सिद्ध गर्न साधन वैधर्म्यद्वारा प्रस्तुत गरिन्छ ।

**उदाहरण**-- साध्य साधर्म्यद्वारा तद्धर्मभावी दृष्टान्तलाई उदाहरण भन्दछन् । या साध्य वैधर्म्यबाट अतद्भावी दृष्टान्त उदाहरण बन्दछ । वास्तवमा दृष्टान्त नै उदाहरण हो, त्यो साध्यमा रहने साधर्म्यबाट तद्धर्मभावी भएको होस् या साध्यमा रहेको वैधर्म्यबाट अतद्भावी दृष्टान्त बनेको होस् ।

हाम्रो साध्य अनित्यत्व छ शब्दमा, हेतु भयो उत्पत्तिधर्मकत्व। जहाँ उत्पत्ति धर्म छ त्यो अनित्य छ, जस्तै घटपट, जहाँ उत्पत्ति धर्म छैन त्यो नित्य छ, जस्तै आकाश । यसरी साधर्म्यद्वारा घट र वैधर्म्यद्वारा आकाशको दृष्टान्त प्रस्तुत गर्न सकिएकाले यी उदाहरण भए। यसले पनि आफ्नो साध्य सिद्ध गर्न प्रशस्त कार्य गर्दछ। दृष्टान्त देखेपछि र उदाहरण प्रस्तुत गरेपछि त्यस कुरालाई नमान्ने सवाल नै रहँदैन ।

**उपनय**-- उदाहरणको वश परी उपसंहार गर्दा त्यसो भएकाले त्यसो हुनुपर्छ या त्यसो नभएकाले त्यसो होइन भन्ने साध्यको उपसंहारलाई हामी उपनय भन्दछौं । जस्तै-- साध्यसाधर्म्ययुक्त उदाहरणमा घटपटादि द्रव्य उत्पत्तिधर्मक अनित्य देखिएकाले त्यस्तै शब्द उत्पत्तिधर्मक छ भनी साध्य भएको शब्दको उत्पत्तिधर्मकत्वलाई उपसंहार गरिन्छ । साध्यवैधर्म्ययुक्त उदाहरण जस्तो आकाशादि द्रव्य अनुत्पत्तिधर्मक नित्य देखियो त्यस्तो शब्द छैन भनी अनुत्पत्तिधर्मकत्वको उपसंहार प्रतिषेधद्वारा उत्पत्तिधर्मकत्व शब्दमा उपसंहार गरिन्छ । अर्को पर्वतमा धूमबाट वह्नि सिद्ध गर्नें उदाहरणमा जाऊँ, यहाँ पनि कुरो उही हो । जस्तो धूवाँ भएकोले भान्सा आगो भएको छ, धूवाँ नभएको पानीपोखरीमा आगो रहँदैन। त्यस्तै धूवाँ भएको पर्वत पनि छ, धूम नभएको पानीपोखरी जस्तो छैन भनी पर्वतलाई भान्साको या पानीपोखरीको उदाहरणबाट हामी आफ्नो कुराको उपसंहार गर्दछौं । त्यसैले 'तथा च अयम्' भन्ने वाक्य उपनयका रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निगमन-- हेतुलाई भनेर प्रतिज्ञालाई दोहऱ्याउनु निगमन हो। हेतु साधर्म्य र वैधर्म्यले दुई छन्, त्यस्तै उदाहरण पनि दुई हुने भए। यसरी प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण र उपनयलाई एकत्र बटुलेर अघिवाट गरिएको प्रतिज्ञालाई पूर्ण पार्न दोहऱ्याउने कार्य निगमनवाट हुन्छ।

"तस्मात् तथा" अर्थात् त्यसो भएकाले त्यही हो यो वाक्यांश निगमनको आफ्नो रूप हो। निगमनको निरुक्ति गर्दा भाष्यकारले "निगम्यन्ते- समर्थ्यन्ते- सम्बध्यन्ते" भनी गरेको छ। साधर्म्यको भनाइमा पञ्चावयव वाक्यको रूप यस्ता हुन्छन्-

'अनित्यः शब्दः!' यो प्रतिज्ञा। 'उत्पत्तिधर्मकत्वात्' यो हेतु। 'उत्पत्तिधर्मकं घटादिद्रव्यमनित्यम्' यो उदाहरण। 'तथा च उत्पत्तिधर्मकः शब्दः' यो उपनयन। 'तस्मात् उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनित्यः शब्दः' यो निगमन।

वैधर्म्यको भनाइमा-- अनित्यः शब्दः उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनुत्पत्तिधर्मकम् आकाशादिद्रव्यं नित्यं दृष्टं न च तथा अनुत्पत्तिधर्मकः शब्दः तस्मात् उत्पत्तिधर्मकत्वात् अनित्यः शब्दः।

अर्थात् यसरी साधर्म्य र वैधर्म्य उदाहरणवाट साध्य सिद्ध गर्न सकिन्छ। पर्वत आगो भएको छ धूवाँ भएकोले, जहाँ धूवाँ छ त्यहाँ आगो हुन्छ जस्तो भान्सा, जहाँ आगो छैन त्यहाँ धूवाँ हुँदैन जस्तो, पानीपोखरी, त्यसैले यो पनि धूवाँ भएको छ, यसो हुँदा अर्थात् धूवाँ भएको हुँदा पर्वत आगो भएको छ भनी आफूले सिद्ध गर्न खोजेको कुरा यी पाँच टुक्रा वाक्यवाट पूर्ण हुने भएकोले यी पाँचलाई अवयव भनियो। न्यायको स्वरूपमा यी पाँच अवयव नै हुन्। यी पाँच अवयवको समूह चाहि न्याय हो। यी पञ्चावयवमा प्रतिज्ञा, शब्द, हेतु, अनुमान, उदाहरण, प्रत्यक्ष, उपनय, उपमान र निगमन सबैलाई एकै ठाउँमा बटुल्ने हुँदा चार प्रमाणका रूपमा देखा पर्ने चार वाक्य पछि निगमनमा आएर आफ्नो सामर्थ्य प्रदर्शन गर्न सफल बन्छ।

यिनीहरूको परस्परमा सम्बन्ध पनि छ। प्रतिज्ञा नभए हेतुहरूको प्रवृत्तिको दरकार पर्दैन, हेतु नभए कसको सिद्धि गर्नुपर्ला र उदाहरण नभए कसको उपसंहार कसको निगमन होला र उपनयविना साध्यमा अनुपसंहृत साधक धर्मले अर्थ सिद्ध गरोइन, निगमनको अभावमा प्रतिज्ञा आदिको सम्बन्ध ज्ञात नहुने भई एकै केन्द्रमा सबैलाई बटुलेर प्रतिपादन कसको होला र। त्यसो भएकाले यी अवयवहरू आफ्ना एकाइमा स्वतन्त्र छन् तापनि यिनीहरूको परस्परमा सम्बन्ध पनि रहेको छ।



Madhav P. "Sankochi"

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रतिज्ञाले साध्यको सम्बन्ध धर्मीसँग बुझाउँछ, साध्यको साधन हेतुले गर्छ। साध्य-साधनभाव एकत्र प्रदर्शन गर्नु उदाहरणको काम हो। साधनभूत धर्मलाई साध्यसँग समानाधिकरण्य उपपादन गर्नु उपनयनको अर्थ हो र उदाहरणमा रहेका धर्मको विपरीत प्रसङ्ग प्रतिषेध निगमनबाट हुन्छ।

## ७ न्यायोत्तराङ्ग प्रकरण

तर्क— थाहा नपाएका तत्त्वका कुरामा कारण उपपत्तिका भरले तत्त्वार्थ जान्नाका लागि अडकल काट्नु तर्क हो।

पत्तो नपाइएको कुरोमा यो के हो ए भन्ने जान्ने चाहना हुन्छ। जान्न खोजिएको वस्तुको बारेमा के यसो हो कि या यसो होइन कि भन्ने विमर्श हुन्छ। विरोधी वेग्लावेग्लैपनमा कारणोत्पत्तिद्वारा एक अडकल काटिन्छ यो उपपत्ति र हेतुले यसै हुनुपर्छ भन्ने।

यहाँ एउटा उदाहरण भाष्यकारले प्रस्तुत गरेका छन्, जो यस प्रकारको छ- जो यो ज्ञाता (जान्ने अर्थात् आत्मा) ज्ञातव्य वस्तु जान्दछ त्यसलाई वास्तवमा जान्नु भन्ने जिज्ञासा हुन्छ। यसमा यो आत्मा (ज्ञाता) जन्मने हो वा उत्पत्ति धर्म नभएको हो भन्ने खुलदुली पर्छ। थाहा नपाइएको कुरोको स्वभाव जान्न खोज्दा विचार विमर्श गरी त्यो कुरोमा अडकल काटिन्छ। यदि आत्मा नित्य छ भने त्यसले आफूले गरेको कर्मको फल भोग्छ। गरेका कर्म प्रारब्ध र सञ्चित भई उसका साथ रहन्छन्। त्यसो भएमा मिथ्या ज्ञानले दोष, दोषले प्रवृत्ति, प्रवृत्तिले जन्म, जन्मले दुःख हुने र तत्त्वज्ञानले मिथ्या ज्ञानको निवृत्ति, मिथ्या ज्ञानको नाशले दोषको नाश, दोष हट्नाले प्रवृत्ति हट्ने, प्रवृत्तिविना जन्म नहुने र जन्म नभएपछि दुःख नाश हुन्छ। यसरी नित्य ज्ञाता भएमा संसार र अपवर्ग दुवैको सामञ्जस्य कायम रहन्छ। ज्ञाता उत्पत्तिधर्मको भएमा त संसार र मोक्ष दुवै नहोलान्। उत्पन्न भएको आत्माले देह, इन्द्रिय, बुद्धि र वेदनासँग सम्बन्ध गर्छ। स्वकृत कर्मको फल भोग गर्ने यस परिस्थितिमा कारण नै परेन। अघि ज्ञाता थिएन, पूर्वजन्मका सञ्चित फल नै रहेनन्, पछि जन्मने भएन, मरेपछि भने अहिले गरेका कर्मफल पनि सबै भोगिसकिने भएनन्। एउटा स्थायी आत्माले अनेक देहसँग संयोग र धेरै शरीरसँग वियोग पनि हुने नै भएन। जहाँ कारण अनुपपद्यमान देखिन्छ त्यो थाहा पाउन सकिंदैन। यस्तो खालको ऊह (अडकल) लाई तर्क भनिन्छ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर्कलाई हामीले तत्त्वज्ञान नै नभनेर तत्त्वज्ञानका खातिर भनेको किनभने यसले ठोकुवा गरेर यसै हो भन्दैन र यो उपपत्तिले यसो हुनुपर्छ कि सम्म भन्दछ ।

प्रमाणसँग साथ लागेर यस तर्कले अविज्ञात तत्त्वलाई ज्ञान गराउँछ।

व्याप्य (कारण) को आरोप (उपपत्ति) जहाँ हुन्छ, त्यो ऊह तर्क हो। व्याप्यको आहार्य आरोपबाट व्यापकको आहार्य आरोप जहाँ निर्णीत हुन्छ, त्यो तर्क हो । पानीपोखरीमा निर्वह्नित्वको आरोपबाट निर्धमत्वको आरोप हुन्छ ।

जहाँ धूम छ त्यहाँ अग्नि हुन्छ। यहाँ धूम व्यापक भयो आगोको लागि किनभने धूवाँ भएको ठाउँमा आगो हुनैपर्छ। तर आगो भएको ठाउँमा धूम हुनुपर्छ भन्ने चाहिं नियम छैन।

**निर्णय**— पक्ष र प्रतिपक्षद्वारा विमर्श गरी परपक्ष खण्डन गर्दै अर्थको अवधारण गर्नुलाई निर्णय भन्दछन् ।

आफ्नो कुरा स्थापना गरी अर्काको कुरा प्रतिषेध अर्थात् खण्डन गरी एक पक्षलाई पन्छाएर जुन चाहिं कुरोमा टुङ्गो लाग्छ निर्णय भनेको त्यही हो । यस कुरामा विमर्शको ठूलो हात छ । सन्देह पैदा भएर नै मात्र छलफल गरी निर्णयमा पुगिन्छ भन्ने कुरो होइन । किनभने इन्द्रियको वस्तुसँगको सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षमा अर्थको निर्णय हुन्छ । त्यहाँ पक्षप्रतिपक्षको विमर्श भई हेतुद्वारा एकको खण्डन र अर्काको मण्डन भई अठोट गरिने कुरो हुँदैन । त्यसन्तसले माथि दिइएको निर्णयको लक्षण परीक्षा विषयलाई नै लिएर गरिएको भन्नुपर्छ । शास्त्रले गरेको र वादमा भएको निर्णयमा विमर्शको आवश्यकता पर्दैन। यो पनि यहाँ नभनिदिए कुरा पूरा हुँदैन झैं लाग्छ ।

## ८ कथा प्रकरण

यहाँ भनिएको कथा कहानी होइन, यो त तत्त्वनिर्णयको लागि या विजय प्राप्त गर्नको खातिर स्वरूपयोग्य न्यायानुगत वचनसन्दर्भको नाम हो कथा । यस्ता कथाका अधिकारी यस्ता हुन्छन्, जसले निम्नलिखित योग्यता प्राप्त गरेको छ । कथाको उद्देश्य त तत्त्वनिर्णय अथवा विजयप्राप्ति हो । तर सर्वजनसिद्ध अनुभवको अपलाप गर्न हुँदैन । कथाधिकारीले यसको अतिरिक्त कलहकारी पनि बन्न हुँदैन र साथै कथाका नियम बुझेको र कुरा सुनेर त्यसको ठीक बूँदा पक्रेर जवाफ दिन पनि सिपालु हुनुपर्छ । यसरी पहिले कथा के हो



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भन्ने बुझेपछि कथा कति किसिमका छन् भन्ने प्रश्न उठ्तछ । यसरी कथाका बारेमा सोधिएमा भाष्यकारको भनाइ उपयुक्त हुन आउँछ—

"तिस्रः कथा भवन्ति वादो जल्पो वितण्डा चेति ।"

अर्थात् कथा तीन छन्— वाद, जल्प र वितण्डा । त्यसमध्ये वादको स्वरूपनिर्धारण पहिले गर्नुपर्छ ।

**वाद**— प्रमाण र तर्कद्वारा कुनै कुराको प्रतिपादन र खण्डन गर्ने, सिद्धान्तको विरोध नगर्ने, पञ्चावयवले उपपन्न एकै ठाउँमा विरुद्ध कुरा देखा पर्दा त्यसको या नानाधिकरणमा रहेका विरुद्ध धर्मको परिग्रह अर्थात् समुचित व्यवस्थाको नाम हो वाद ।

आस्तिकले भन्यो परलोक छ, नास्तिकले भन्यो छैन परलोक । यस कुरामा प्रमाण तर्कद्वारा छ भन्ने कुराको स्थापना या छैन भन्ने कुराको प्रतिषेध, अथवा छैन भन्ने कुराको स्थापना, छ भन्ने कुराको निषेध गरी आफ्नो सिद्धान्तको अविरुद्ध पञ्चावयवले उपपन्न भई एकलाई निवृत्त र अर्कोलाई व्यवस्थित रूप दिन निवृत्त पक्षको खण्डन र व्यवस्थित पक्षको मण्डन गर्नु नै वादको काम हो । वादमा जितेर पुरस्कार लिने राग हुँदैन, ऊ त तत्त्वनिर्णयको उद्देश्यले प्रवृत्त हुन्छ । त्यसैले त भनिन्छ 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः ।'

**जल्प**— वादमा प्रमाण र तर्क, साधन र उपालम्भका कारण हुन्छन् । आफ्नो सिद्धान्त स्थापना गर्ने वादमा गरिएका साधनका अतिरिक्त छल, जाति, निग्रहस्थान पनि जल्पमा पक्षप्रतिपक्षले साधन उपालम्भको निम्ति प्रयोग गरेका हुन्छन् । वाद तत्त्वनिर्णयपरक छ भने जल्प आफ्नो विजय कायम गर्ने छल, जाति निग्रहस्थानलाई समेत प्रश्रय दिन्छ ।

छल, जाति र निग्रहस्थानले विवादमा कुनै वेला आत्मरक्षाको निमित्त ढालको काम दिन्छ । यी आफ्ना पक्ष जोगाउने काम गर्दछन् । यी प्रयोग गरेर परपक्षको खण्डन गरी स्वपक्षको रक्षा पनि गरिन्छ । वास्तवमा कुनै विषयको शास्त्रार्थ हुँदा विपक्षीलाई पराजय गर्ने जुन वाक्-जाल रचिन्छ, जुन असत् उत्तर दिइन्छ र ठेउल्याउने चालबाजी गरिन्छ ती हुन् छल, जाति र निग्रहस्थान भनिएका । जल्पमा यिनलाई स्थान दिनाले जसरी भए पनि अर्कालाई हराएर आफ्नो कुरा कायम गर्नु जल्पको काम हुन आउँछ ।

**वितण्डा**— वादीले आफ्नो पक्ष स्थापना गर्नपट्टि नलागी परपक्ष खण्डन मात्रै गर्छ छल जाति निग्रहस्थान समेतको आश्रय लिएर भने त्यस्तालाई वितण्डा भन्दछन् । जित्नको लागि कुरा काट्नुमै आफ्नो उद्देश्य राख्ने



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वैतण्डिक (वितण्डा गर्ने) भएकोले उसले स्थापना गर्ने विषय हुँदैन।

तत्त्व कुरा जोगाउन यिनीहरूको उपयोग गरिन्छ जसरी बोट जोगाउनका लागि काँडाको वार लगाइन्छ। वास्तवमा काँडाको वारले उम्रेका बीउ जोगाएझैं अरूको मतमतान्तरबाट आफ्नो सिद्धान्त जोगाउन यी जल्प वितण्डा वारको काम गर्दछन्।

## ६ हेत्वाभास प्रकरण

हेतु झैं भान हुने तर हेतु भने नभएकालाई हेत्वाभास भनिन्छ। ती हेत्वाभास पाँच छन् जस्तैः--

| | | |
|---|---|---|
| १ | सव्यभिचार (पुराना नाम) | सव्यभिचार (अनैकान्तिक) (नयाँ नाम) |
| २ | विरुद्ध | विरुद्ध |
| ३ | प्रकरणसम | सत्प्रतिपक्ष |
| ४ | साध्यसम | असिद्ध |
| ५ | कालातीत | बाधित |

अनुमान गर्दा चाहिने मुख्य हेतु नै हो पञ्चावयव वाक्यमा हामीले प्रतिज्ञा शब्द, हेतु अनुमान, उदाहरण प्रत्यक्ष, उपनय उपमान र निगमन सबैलाई एकार्थ प्रतिपत्तिमा जोड्ने रसानको रूपमा मानिएको कुरा अगाडै गइसकेको छ। अनुमानको मुख्य जड हेतुमा नै दोषज्ञान भएमा कि त अनुमितिमै प्रतिबन्ध हुन्छ या व्याप्तिज्ञानमा नै रुकावट पर्न जान्छ। यसउसले वादीले प्रयुक्त हेतु सद् हेतु छ कि असद् हेतु छ यसको खरखवाई गर्नुपर्छ। त्यसमा दोष थाहा पाउनको लागि पनि दुष्ट हेतुको निरूपण आवश्यक पर्न जान्छ र हेत्वाभास प्रकरण सार्थक हुन्छ।

सव्यभिचार-- सव्यभिचार पहिलो हेत्वाभास मान्नुपर्छ। यहाँ व्यभिचार शब्दको अर्थ हुन्छ-- एकत्र व्यवस्था नहुनु भन्ने, अर्थात् एउटा कुरोमा टुङ्गो नलाग्नु अर्थात् एक कुरामा अन्त नहुनु अनैकान्तिक हुनु। सह व्यभिचारेण वर्तते इति सव्यभिचारः। व्यभिचारयुक्त हेतुलाई यसैले सव्यभिचार हेत्वाभास भनेको हो। उदाहरणबाट यो स्पष्ट गर्न सकिन्छ जस्तै नित्यः शब्दः



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अस्पर्शत्वात् भन्यो। यहाँ अस्पर्शत्व हेतु प्रयोग गरेर शब्दलाई नित्य सिद्ध गर्न खोजिएको छ। प्रयोक्ताको तात्पर्य के भने स्पर्श हुने घट अनित्य देखिन्छ। शब्द स्पर्शवान् छैन त्यसैले अस्पर्शत्व हेतु नित्यत्वको साधक भन्ठान्यो तर स्पर्शवान् परमाणु नित्य र अस्पर्श हुने बुद्धि अनित्य भन्ने उसले सम्झेन। यसउसले स्पर्श हुने हुँदा अनित्य भन्ने कुरो र स्पर्श नहुने चाहिं नित्य भन्ने कुरो टुङ्गिंदैन। कहीँ स्पर्श हुने पनि नित्य छन् कही अस्पर्शवाला पनि अनित्य छन्। हेतु व्यभिचारी भयो अर्थात् ऐकान्तिक भएन अनैकान्तिक भयो। किनभने नित्यत्व एक अन्त हो, अनित्यत्व एक अन्त हो। यहाँ हामीले दिएको हेतु नित्यमा पनि रहन्छ अनित्यमा पनि रहन्छ। अस्पर्श भएको आकाश नित्य छ, स्पर्शवान् परमाणु नित्य छ र अस्पर्श भएको बुद्धि अनित्य र स्पर्शवान् घट अनित्य छ। यसरी यो हेतु अव्यवस्थित भएकोले हेत्वाभासमा त्यो पनि सव्यभिचार (अनैकान्तिक) नामक पहिलो हेत्वाभासमा गणना हुन जान्छ। यो सव्यभिचारका तीन भेद छन्— साधारण, असाधारण र अनुपसंहारी।

साधारण अनैकान्तिक यसलाई यसउसले भनेको हो— साध्यको अभाव रहेको ठाउँमा पनि यो हेतु रहिदिन्छ, जस्तै पर्वतमा अग्नि सिद्ध गर्नेले प्रमेयत्व हेतु दियो भने प्रमेयत्व त अग्नि नरहने पानीको रहमा पनि रहन्छ, किनभने जहाँ जहाँ प्रमेय छ त्यहाँ प्रमेयत्व रहन्छ नै। प्रमेय सबै पदार्थमा रहन्छ। पानी रहे पनि प्रमाले ग्रहण गरिने विषय वस्तु नै हो। अनि पर्वतमा अग्नि सिद्ध गर्न प्रमेयत्व हेतु दिनु उपयुक्त कहाँसम्म ठहरिएला र।

असाधारण हेत्वाभास ठीक यसको उल्टो हुन्छ। सपक्ष विपक्षमा नरही पक्षमात्रमा रहन्छ। जस्तै 'शब्दः अनित्यः शब्दत्वात्' भनी शब्दमा रहने पन शब्दत्वलाई हेतु दिएर शब्दमा अनित्य सिद्ध गर्न खोजिएको छ। सबै नित्य र अनित्य अलग्गिएको छ। शब्दत्व हेतु त्यो त शब्दमात्र वृत्ति पो छ त शब्द त सन्दिग्ध साध्यवाला छ। त्यहाँ अनित्यत्व छ छैन भनेर हामी त्यसको खोजी गर्दै छौँ। खालि शब्दमा मात्र रहने शब्दत्व धर्मले हामीले कसरी अनित्य सिद्ध गर्नें। शब्दमा त्यसउसले असाधारण अनैकान्तिक हेतु भयो यो।

अर्को सव्यभिचारको भेदमा परिगणन गरिएको हेत्वाभास छ अनुपसंहारी। अर्थात् अन्वय दृष्टान्त दिएर उपसंहार गरिन्छ कुराको या व्यतिरेक दृष्टान्तद्वारा उपसंहार हुन्छ। यस हेत्वाभासमा अन्वय दृष्टान्त र व्यतिरेक दृष्टान्त नै हुँदैन र उपसंहार गर्नै सकिन्न। जस्तै– 'सर्वम् अनित्यं प्रमेयत्वात्' भनिदियो। सबैलाई पक्ष मानेपछि दृष्टान्त दिने ठाउँ नै रहन जाँदैन।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

**विरुद्ध**— विरुद्ध हेत्वाभास त्यस्तालाई भनिन्छ सिद्धान्त मानेर त्यसको विरोधी कुरा जहाँ गरिन्छ। जो अविकारी छ त्यो नित्य र त्यो अनित्य हुन्छ जो बनाइएको हुन्छ भन्ने सर्वसाधारणले समेत एक धारणा बनाइसकेकोमा एउटा अनुमान गर्नेले शब्दलाई नित्य सिद्ध गर्नको खातिर हेतु दिन्छ। यो बनौटी भएकोले नित्य हुनुपर्छ भनेर भने यहाँ विरुद्ध हेत्वाभास पर्‍यो भन्नुपर्छ। कृतकत्व हेतु नित्यत्वको अभाव अनित्यत्वमा मात्र व्याप्त छ। त्यसो हुँदा शब्दः नित्यः कृतकत्वात् यस वाक्यमा कृतकत्व हेतु विरुद्ध हेतु हुन गएको छ ।

**प्रकरणसम**— विमर्श गरिने, पक्षप्रतिपक्ष दुवै जुन टुङ्गोमा पुगेका छैनन् तिनलाई यहाँ प्रकरण भनेर भाष्यकारले परिभाषा गरेका छन् । विमर्शदेखि निर्णयसम्मका समीक्षा गर्दा दुवै पक्ष सम बनी एकातिर झुक्न मिल्दैन भने त्यसबाट निर्णयमा पुगिन्न यस्तालाई प्रकरण सम भन्ने हेत्वाभास भनिन्छ । यही हेत्वाभासको नामान्तर छ सत्प्रतिपक्ष भन्ने पनि । एउटाले सद् हेतु दिएर साध्य सिद्ध गर्न खोज्दा अर्कोले अर्को हेतुद्वारा साध्यको अभाव सिद्ध गरिदिएमा सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास दोष पक्ष कुरा दुवैको ठीक भएपछि निर्णयमा पुग्न सकिन्न। यसो पनि हुन सक्तछ उसो पनि हुन सक्तछ भन्नु न्याय हुँदैन । न्यायले यसै हो यसो होइन भनेर किटेर तोक्नुपर्छ । वास्तवमा पाण्डित्य भने कै परिच्छेद नै त हो नि । यस हेत्वाभासलाई उदाहरणद्वारा सम्झाउन खोजिन्छ ।

जस्तै— अनित्य शब्द नित्य धर्म अनुपलब्ध भएकोले, नित्य धर्म फेला नपरेका अनित्य देखिएका छन् जस्तै-घटपट आदि भनेर एउटाले अनित्य सिद्ध गर्न खोज्दा अर्कोले भन्यो नित्य शब्द भन्नुपर्छ अनित्य धर्म फेला नपरेकाले जसमा अनित्य धर्म फेला पर्दैन सो नित्य हुन्छ, जस्तै- दृष्टान्तमा आकाश छ । जस्तो शब्दमा नित्य धर्म फेला पर्दैन अनित्य धर्म पनि फेला पर्दैन उभय पक्षमै विशेष अनुपलब्धिले गर्दा प्रकरणको चिन्ता त उठ्तछ । नित्यधर्म शब्दमा ग्रहण गर्न सके पनि अनित्य धर्म नै शब्दमा ग्रहण भए पनि प्रकरण हट्दथ्यो । तर, यहाँका दुवै हेतुले दुई पक्षलाई आड दिइराखेकाले एक टुङ्गो लाग्न सक्तैन ।

अर्को लौकिक उदाहरण यस प्रकारको हुन्छ, एउटाले भन्यो— पर्वतमा आगो छ धूम भएकाले अर्काले भन्यो पर्वतमा आगो छैन ढुङ्गो मूढो भएकोले । यसरी दुवैका सद् हेतु छन् । अब तेस्रो पर्वतमा आगो छ छैन भनेर वाल्ल पर्ने भो कुनै टुङ्गोमा पुग्ने भएन यस्तो दुवै सद् हेतुबाट निर्णयमा संदेह पैदा गर्ने हुँदा, सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभासमा गनिन्छन् ।

**साध्यसम**— हेतु पनि साध्यदेखि फरक नभई सिद्ध गर्नुपर्ने



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएको छ र त्यस्ता हेतुले साध्य सिद्ध गर्न खोजिन्छ भने त्यस्तालाई साध्यसम हेत्वाभास भनिन्छ। जस्तै-छायालाई द्रव्य सिद्ध गर्दा हेतु दिइन्छ गतिमत्व पहिले छाया द्रव्य भन्ने सिद्ध भएको छैन जस्तो त्यस्तै छायाको गति हुन्छ भन्ने कुरा पनि सिद्ध भएको छैन। वस्तु सार्दा तेज छेकिएर गतिमत्व झैं भएको देखिन्छ। जसरी छायालाई द्रव्यसिद्ध गर्न बाँकी छ त्यस्तै हेतु भएको गतिमत्व पनि छायामा सिद्ध गर्न बाँकी भएकोले यसलाई साध्यसम हेत्वाभास भनिन्छ। यसै हेत्वाभासलाई असिद्ध भन्ने नामान्तरले पनि पुकारिन्छ। यो असिद्ध हेत्वाभास तीन किसिमका छन्।

१ आश्रयासिद्ध
२ स्वरूपासिद्ध
३ काव्यत्वासिद्ध

जहाँ आश्रय नै असिद्ध छ जस्तै आकाशको फूल सुगन्धवाला छ फूल भएकोले गुलाफ झैं भनेमा खपुष्परूपी आश्रय त्यो छैन।

जहाँ स्वरूप नै असिद्ध छ त्यस्तालाई स्वरूपासिद्ध दोष मानिन्छ। शब्दलाई अनित्य सिद्ध गर्न चाक्षुषत्व हेतु दिइन्छ भने स्वरूपासिद्ध हुन्छ। शब्द कानले सुनिन्छ आँखाले देखिने कुरो होइन। आँखाले देखिएकोले शब्द अनित्य भन्नु एकदम नमिल्ने कुरो हुन्छ।

व्यापत्वासिद्ध त्यहाँ पर्छ जहाँ हेतु उपाधियुक्त हुन्छ। यसो भन्दा पहिले उपाधि के हो यो जान्नुपर्छ। उपाधिको परिभाषा गर्नेले भनेका छन् साध्यमा व्यापक भई साधनमा अव्यापकता रहनु उपाधिको लक्षण मानिन्छ। पर्वत धूमवाला छ आगो भएकोले यस्तो प्रयोग गरिंदा। यहाँ साध्य धूमत्व साधन वह्निमत्व छ। यहाँ उपाधि हुन्छ चिसो इन्धनको संयोग। जहाँ धूवाँ छ त्यहाँ इन्धन फिजेको हुन्छ भन्ने व्यापकता छ जहाँ आगो छ त्यहाँ चिसो इन्धन हुनुपर्छ भन्ने व्यापकता छैन किनभने फलामको पाता पोल्दा त्यहाँ आर्द्र इन्धनको अभाव भएकोले साधनमा अव्यापकता रह्यो। साध्य धूमवत्वमा व्यापक भई साधन वह्निमत्वमा अव्यापक भएकाले आर्द्र इन्धन उपाधि भो यस्तो सोपाधिक हेतु दिई पर्वतो धूमवान् वह्निमत्वात् भन्ने अनुमान गर्दा व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास भन्नुपर्छ।

कालातीत— बेलाबखत गुज्रिसकेपछि अर्थात् मौका चुकिसकेपछि जे भनिन्छ त्यस्तालाई कालातीत हेत्वाभास भनिन्छ। जसको साध्यको अभाव



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रमाणान्तरले निश्चित हुन्छ त्यो बाधित हेत्वाभास भनिन्छ । कालातीत भन्नु र बाधित भन्नु एउटै हेत्वाभासका दुई नाम मात्र हुन् ।

कालातीत हेत्वाभासको उदाहरण यस प्रकार छ— शब्द नित्य छ संयोगबाट व्यङ्ग्य भएकोले रूप झैं । यहाँ दिइएको हेतु हेतु होइन, खालि हेतु जस्तो मात्र रेखिएको भन्नुपर्छ । किनभने रूप, वस्तु र बत्तीको संयोगबाटै मात्र व्यङ्ग्य हुन्छ, प्रदीप-संयोग हटेमा रूप व्यंग्य हुँदैन । यहाँ शब्द त दारु-परशु-संयोग हटेपछि पनि विभागकालमा पनि टाढा बस्ने मान्छेले सुन्दछन् । फेरि दण्ड-संयोगमा मात्रै शब्दको श्रवण हुने होइन, विभागकाल पनि हुन्छ । अब शब्द मूढो र बन्चरोको प्रहार छुटिसकेपछि पनि सुनेकालाई रूप झैं प्रदीप र घटको संयोग झैं मात्र व्यंग्य भन्दा वेलाबखत गुज्रिसकेको या मौका चुकेपछि अनुमान गरेको भन्नुपर्छ। त्यसो हुँदा यसरी काल अतीत भएको हुँदा कालातीत हेत्वाभास पर्न जान्छ ।

यसलाई बाधित भनेमा लौकिक दृष्टान्त दिनुपर्दा यसो भन्न सकिन्छ। आगो चिसो हुन्छ द्रव्य भएको भनी अनुमान गरी चिसो भनेर आगोलाई सिद्ध गर्नु अगावै त्यस चिसोपनको अभाव पोल्नेपन आगोको स्पार्शन प्रत्यक्ष अर्थात् छुवाइबाट ग्रहण गरिसकियो । आगो छोएर तातो थाहा पाइसकेपछि आगो चिसो साध्य गर्न बाधित हेत्वाभास हुन्छ ।

यसरी पाँच हेत्वाभास यहाँ परिगणन गरी तिनका नामान्तर पनि देखाइए ।

## १० पुरुषाशक्तिलिङ्गदोषसामान्य लक्षण

छल— अर्थको अनर्थ गरी भनाइलाई विरुद्ध दिशातिर लैजाने कुरालाई छल भनिन्छ । छल उदाहरणबाटै मात्र प्रष्ट गरेर बुझिन्छ। यस्तो छल तीन प्रकारको छ ।

१ वाक्-छल
२ सामान्य छल
३ उपचार-छल

वाक्-छल, वक्ताको अभिप्रायदेखि अर्कै अर्थान्तर कल्पना गर्नलाई भनिन्छ । संस्कृतको उदाहरण यहाँ यस प्रकारको भाष्यमा पाइन्छ— नव



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

-कम्बलोऽयं जनः । नवः=नयाँ, कम्बल=काम्लो भएको भन्दा अर्थात् नवः कम्बलोऽस्य भन्दा समास भएर नवकम्बलः बन्दछ र यसको अर्थ हुन्छ नयाँ काम्लो भएको भन्ने । फेरि नव कम्बला अस्य भनेर समास गर्दा पनि नवकम्बलः शब्द बन्दछ र यसको चाहिं नौ ओटा काम्ला भएका भन्ने, अर्थ हुन आउँछ । यहाँ वक्ताको अभिप्राय छ नयाँ काम्लो भएको भन्ने तर छलीले भन्यो यसको त एउटा काम्लो छ नौ ओटो काम्ला देखिंदैनन् नि भनी ठ्यौलाउने भन्छ भने वाक्-छल हुन्छ ।

लोकमा शब्द र अर्थको सम्बन्ध वाच्य-वाचकभाव नियमले गुँथिएको हुन्छ । यो त सर्वसाधारणले बुझेकै कुरो हो । यस शब्दको अर्थ यो हो भन्ने र यसको यो अर्थविशेष गर्नुपर्छ भन्ने अठोट भएकै हुन्छ । पहिलेदेखि प्रयोगमा आएका यी शब्दले यो अर्थ बुझाएका हुन् भन्ने भएमा नै शब्दले अर्थबोध हुन्छ । अर्थ बुझाउन प्रयोग गरिएको शब्दको सामर्थ्य, सामान्य शब्दबाट समान्य अर्थ बुझाउनैमा रहेको देखिन्छ । गाई ल्याऊ, घोडा लग, बोको बाँध सामान्य शब्द भएकाले नै अर्थ बुझाउने ध्येयले प्रयोग गरिन्छन् । यस्तै नवकम्बल सामान्य शब्द हो र यसको नयाँ काम्लो भन्ने अर्थ हुन्छ र त्यही मनसायले प्रयोग गरिएको छ । यसमा नौ ओटा काम्लो अर्थ सम्भव हुँदैन, नहुने अर्थ कल्पना गरी अर्काको कुरा काट्नु सुहाउने कुरो होइन । यसरी वाक्-छललाई खण्डन गर्नुपर्छ ।

**सामान्य छल**– सर्वसाधारण रूपमा भनिएको वाक्यलाई तोड-मोड गरेर अर्थको अनर्थ गरी असम्भूत अर्थ कल्पना गर्नु सामान्य छल हो । "यो बाहुन पढे-लेखेको छ" यस वाक्यमा ए बाहुन त तिम्रो घरको भान्छे पनि हो क्यारे त्यो पनि पढे-लेखेको छ भनेर सामान्य ढङ्गले छल गर्नुलाई सामान्य छल भनिन्छ । बाहुन हुनु र पढे-लेखेको हुनुमा व्याप्ति छैन । बाहुन पढे-लेखेका पनि छन् । लेखपढ गर्न नजान्ने पनि छन् । यसो हुँदा बाहुनसँग लेख-पढको साहचर्य छैन ।

वाक्यमा विवक्षित हेतु नभएकाको विषयानुवाद हुन्छ प्रशंसाका खातिर पनि । त्यहाँ असम्भूत अर्थको कल्पना गर्नु उपपत्तियुक्त कुरो होइन । यो खेतमा मार्सी धान हुन्छ भनेको त्यहाँ तौली धान छरे पनि मार्सी धान भई फल्छ भनेको त किमार्थ होइन । बीउको परवाह नै नगरेको त होइन नि खालि खेतको तारीफ मात्र गरेको पो त हो यो पानी लाग्ने असल माटो भएको अब्बल खेत मात्र भन्ने मनसाय हो । यस्तै लेख-पढ बाहुनमा हुनुपर्छ नै भन्ने हेतुको विवक्षा गरिएको होइन, यो बाहुन पढे-लेखेको छ भनेर उसको प्रशंसा गरिएको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मात्र हो । जुन प्रशंसता विषय हो वाक्यको त्यसलाई हेतुता प्रदान गर्ने वचन-विघात गरिन्छ भने त्यसलाई मान्यता दिन सकिन्न भनेर सामान्य छललाई यसरी निराकरण गर्नुपर्छ ।

उपचारछल– शब्दको अर्थसँग सम्बन्ध धेरै किसिमबाट हुन्छ । कहीं शक्ति, कहीं लक्षण र कहीं व्यञ्जनाले शब्दको अर्थ गरिन्छ । शब्दमा त्यस किसिमको वक्ताको अभिप्रायलाई प्रतिरोध गरेर लक्षणाले अर्थबोध गर्न गरिएको वाक्यमा अभिधाबाट अर्थ गर्न खोजिन्छ भने उपचारछल भनिन्छ । उदाहरण-मा (मञ्चाः क्रोशन्ति) मेच कराउँछन् । हा के भनेको मेचमा बस्ने मान्छे पो कराउँछन्, मेच पनि कहीं कराउँछ । भनी लक्षणाले प्रयोग गरिएको वाक्यलाई अभिधाद्वारा उपचार गर्नु अर्थात् अर्थ अर्कै दिशामा मोड्नु नभएको कुरामा त्यसको भनाउ गर्नुलाई उपचार भनिन्छ । सिद्ध प्रयोगमा वक्ताको अभिप्राय जस्तो छ त्यस्तै शब्दार्थ जान्नुपर्छ र प्रतिषेध गर्नुपर्छ । आफ्नो मनपरी गर्न हुँदैन । वक्ताले वाच्यार्थलाई मुख्य माने त्यही हुन्छ लक्ष्यार्थ प्रधान गरी वाक्य-प्रयोग गरे त्यहीअनुसार अर्थ गर्नुपर्छ । प्रधान शब्दको प्रयोग गर्दा गुणभूत र गुणभूत शब्दको प्रयोगमा प्रधानभूत अर्थ गरी अर्कालाई उपालम्भ गर्न मिल्दैन ।

जाति– उदाहरणको साधर्म्यबाट साध्यसाधन गर्ने र उदाहरणको वैधर्म्यबाट साध्यसाधन गर्ने काम हेतुको हुन्छ । जुन साध्य सिद्ध गर्न साधर्म्यलाई साधन गरिन्छ त्यस बेला वैधर्म्य साध्यसाधनरूपी हेतुले साध्य सिद्ध गर्न नदिनु र वैधर्म्यसाधनरूप हेतुबाट साध्यसिद्ध गर्न खोज्दा साधर्म्यसाधनरूपी हेतु दिएर साध्य सिद्ध गर्न नदिनुलाई जाति भनिन्छ । अर्थात् साधर्म्य र वैधर्म्यबाट प्रतिषेध गरी साध्य सिद्ध गर्न नदिनु नै जातिको परिभाषा हो । यो प्रतिषेध, साधर्म्य वैधर्म्यको बहुत्वले गर्दा जातिको बहुत्व सिद्ध गर्दछन् ।

निग्रहस्थान– वादीलाई प्रतिवादीले र प्रतिवादीलाई वादीले निग्रह गर्ने (ठ्यौलाउने) स्थान (ठाउँ) लाई निग्रहस्थान भनिन्छ । यो कसरी हुन्छ भन्ने वादीले भनेको कुरो उल्टो वा गलत तरीकाले बुझ्यो या केही पनि थाहा पाएन भने त्यो मान्छे ठ्यौलिने ठाउँमा पुग्छ । आग्राको कुरा गर्दा गाग्राको कुरा गर्ने र भनेको पटक्क बुझ्दै नबुझ्ने भएपछि ऊ निग्रहीत हुन्छ । यसरी अनुभाषण (बोल्दै नबोल्नु) अज्ञान, अप्रतिमा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्य (जवाफ दिनुपर्ने ठाउँमा) उपेक्षण गर्नु आदिले निग्रहस्थान धेरै हुन्छन् ।

आज हाम्रा पाठशाला, विद्यालय, महाविद्यालय र विश्वविद्यालय-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सम्म पनि वाद-विवाद-प्रतियोगिता हुन्छ । तर यसमा जय पराजय घोषित नहुने त गर्दैन । विजय हुनेले कति गलत तरीका अपनायो यो पराजित हुनेले बुझेको हुँदैन । जल्पमा यसो गरिन्छ पनि । तर शास्त्रको राम्रो परिपाटी बसेको भए या गुरुजनबाट यसबारे शिक्षा दिइएको भए यो यति जटिल समस्या हुने कुरो पनि होइन । तर प्राचीन प्रणालीमा श्रद्धा नभएकोले आफ्नो मौलिक परम्परामा विश्वास नलिएकाले आजको वाद विवादप्रतियोगिता दोषरहित छ भन्न सकिन्न ।

अब यसलाई बढी वैज्ञानिकत्व प्रदान गर्न हामीले माथि उल्लेख गरिएका जातिनिग्रहहरूको विशद व्याख्या आवश्यक भएकोले यसमा यिनलाई विस्तृत रूपले प्रस्तुत गरिन्छ । हामीले जाति र निग्रहस्थानको राम्रो परिचय पायौं भने आफू त्यसबाट बच्न र अर्कोले प्रयोग गरेमा औंल्याउन सकी वादमा तत्त्वबोध गर्ने र जल्प गर्दा विजयी हुन पनि सक्तछौं । यो आज पनि हामीलाई उपयुक्त साबित हुन्छ । त्यसैले यो प्रकरण यहाँ समाविष्ट गरिएको अप्रसंगमा पर्न गएको हुनेछैन । यी जाति र निग्रहको व्याख्या गर्न गौतमले पञ्चम अध्याय निर्माण गरे न्यायसूत्रको । जातिका बारेमा सूत्रकारले चौबीस ओटा जातिको परिगणन गरेका छन्– त्यो यहाँ सूत्ररूपमै प्रस्तुत गरिन्छ । पञ्चम अध्यायको पहिलो सूत्र यस प्रकार छ—

साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्यावर्ण्यविकल्पसाध्यप्राप्तिप्राप्तिप्रसङ्गप्रति‑दृष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्त्युपलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्य–कार्यसमाः ।

यो सूत्र कण्ठस्थ गरेमा वादविवादमा सम्झन सुविधा हुन्छ । सूत्रको अन्तिम पद समलाई प्रत्येक अगाडिका शब्दसँग समस्त गरी प्रयोग गरे जातिको नाम हुन्छ, जस्तै– साधर्म्य-सम, वैधर्म्य-सम, उत्कर्ष-सम, अपकर्ष-सम, इत्यादि । वार्त्तिककारले समीकरणार्थप्रयोगः समः भनेर सम भनेको समीकरण गर्ने अर्थात् उही बरोबर तुल्याउने भन्ने मानेको देखिन्छ । अथवा साधर्म्यमात्र-मेव समं यत्र स साधर्म्यसमः भनेर पनि यसको विग्रह गर्न सकिन्छ । यसो गर्दा साधर्म्य मात्रै बरोबर भए पनि पुग्ने हुन्छ । यसरी नामकीर्तन जातिको उद्देश्य भयो, अब लक्षण गरिन्छ ।

## सत्प्रतिपक्षदेशनाभास प्रकरण

**साधर्म्यसम–** वादीले अन्वय वा व्यतिरेक ढङ्गले साध्य सिद्ध गर्न



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

खोज्दा व्याप्तिको उपेक्षा गरेर साधर्म्यमात्र प्रवृत्त हेतुले त्यसको अभाव सिद्ध गर्नु 'साधर्म्यसम' नामक जाति हुन्छ। आत्मा द्रव्य भएकोले क्रियावान् छ खोष्टो झैं भनेर साध्य सिद्ध गर्न खोज्दा आत्मा निष्क्रिय छ विभु द्रव्य निष्क्रिय हुन्छन् आकाश झैं भनी अर्कोले साधर्म्यवाट नै प्रतिषेध गर्दा चूप लागिन्छ। वास्तवमा क्रियावत् साधर्म्यले क्रियावान् र अक्रिय साधर्म्यले निष्क्रिय हुनुपर्छ भन्ने विशेष हेतु छैन। यसउसले यस्तालाई साधर्म्यसम प्रतिषेध भन्दछन्।

**वैधर्म्यसम—** वादीले अन्वय वा व्यतिरेकले साध्य सिद्ध गर्दा प्रतिवादीले वैधर्म्यमात्र प्रवृत्ति हेतुले त्यसको अभाव प्रतिपादन गर्नु वैधर्म्यसम प्रतिषेध हो। आत्मा निष्क्रिय छ व्यापक भएकोले, क्रियावद् द्रव्य अविभु देखिन्छन् जस्तो खोष्टो छ, आत्मा त लोष्ट झैं अव्यापक छैन, त्यसैले निष्क्रिय छ। यसो भन्दा निष्क्रिय द्रव्य आकाश क्रियाहेतु गुणरहित देखिन्छ, आत्मा त त्यस्तो छैन त्यसो हुँदा निष्क्रिय हुँदैन भनियो भने यहाँ विशेष हेतु छ भन्न मिल्दैन। किनभने क्रियावद् वैधर्म्यले निष्क्रिय र अक्रिय वैधर्म्यले क्रिया भएको हुन्छ भन्ने विशेष हेतुको अभावले वैधर्म्यसम प्रतिषेध हुन्छ।

यी दुईको उत्तर यस प्रकारले दिनुपर्छ कि साधर्म्यमात्रले र वैधर्म्यमात्रले साध्यसाधन गर्ने अठोट गरेमा अव्यवस्था हुन्छ। गोत्वजातिविशेषबाट गोसिद्धि हुन्छ, स्नानादि सम्बन्धले मात्र गोसिद्ध गर्न हुँदैन। अश्वादि वैधर्म्य भएको गोत्ववाट गौ सिद्ध हुन्छ गुणादिभेदद्वारा गोसिद्धि हुँदैन। यसरी साधर्म्यसम वैधर्म्यसमको प्रत्युत्तर हुन्छ।

## जातिषट्क प्रकरण

यहाँ छ ओटा जातिको परिगणन यसरी गरिन्छ—

१. उत्कर्षसम
२. अपकर्षसम
३. वर्ण्यसम
४. अवर्ण्यसम
५. विकल्पसम
६. साध्यसम

साध्य र दृष्टान्तको धर्म यताउति पारी यदि प्रयोग गरिन्छ भने त्यहाँ एकको अर्कोमा परेको धर्मले उपरोक्त जातिमध्ये एक पर्दछन्।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

साध्यते अत्र, यस व्युत्पत्तिले साध्य भनेको पक्ष हो, त्यसो भएपछि साध्यदृष्टान्त भन्नुको अर्थ हुन्छ पक्षदृष्टान्त भन्नु । पक्ष सन्दिग्ध साध्यवाला हुन्छ र दृष्टान्तदेखि अलग्गिएको हुन्छ । भनेको के हो भने पर्वतमा आगो सिद्ध गर्नु छ धूवाँ देखेर, तर भान्सामा आगो प्रत्यक्ष छ, त्यहाँ आगो सिद्ध गर्नुपर्दैन । भान्सामा धूम र अग्नि साहचर्य नियम देखेर नै धूम र अग्निको व्याप्ति ग्रहण गरी पर्वतमा धूम देखेर अग्नि सिद्ध गर्न उदाहरणको रूपमा भान्सालाई दृष्टान्त दिइन्छ । यस भनाइको तात्पर्य यति हो पर्वतमा आगो छ छैन थाहा छैन, भान्सामा आगो छ यो निश्चित छ ।

दृष्टान्तको धर्मपक्षमा थपेर साध्यसिद्ध गर्न खोजेमा 'उत्कर्षसम' हुन्छ अर्थात् व्याप्तिलाई वास्तै नराखी पक्ष र दृष्टान्तको एकको अर्को थरीमा नभएको धर्म साध्यसाधनमा थोपर्नुकै नाम हो उत्कर्षसम । जस्ते क्रियावान् आत्मा, लोष्टवत् भनौं या शब्द अनित्य कृतकत्वात् घटवत् भनौं यहाँ आत्मा लोष्ट झैं क्रियावान् भएपछि लोष्ट झैं स्पर्शवान् पनि हुनुपर्छ या शब्द बनेकोले घट झैं भएपछि घट झैं रूपवान् पनि हुनुपर्छ भनी दृष्टान्तमा रहेको लोष्टको स्पर्श र घटको रूप आत्मा र शब्दमा थोपर्नु उत्कर्षसम जाति हुन्छ ।

अपकर्षसम त्यहाँ पर्छ पक्षमा धर्माभाव दृष्टान्तबाट जहाँ प्रस्तुत गरिन्छ । जस्तै– लोष्ट क्रियावान् र अव्यापक देखिन्छ त्यस्तै आत्मा पनि क्रियावान् र अव्यापक होस् भनी प्रयोग गरिन्छ जहाँ ।

वर्ण्यसममा साध्यको धर्मदृष्टान्तमा स्वीकार गरिन्छ । पक्षवृत्ति हेतु नै गमक हुन्छ । पक्षमा साध्य सन्दिग्ध हुन्छ, त्यस्तै दृष्टान्तमा सन्दिग्ध साध्यक वृत्तिहेतु स्वीकारेमा वर्ण्यसम हुन्छ । छोटकरीमा, भनेको के भने पर्वतमा आगो सन्दिग्ध छ, त्यस्तै भान्सामा धूवाँ पनि सन्दिग्ध मानिएमा यो दोष पर्नें भो । धूम र अग्निको साहचर्य ग्रहण गरी पर्वतमा वह्नि सिद्ध गर्नुपर्नेंमा महानसमै धूम सन्दिग्ध भएपछि धूम त वह्नि बुझाउने हेतु हुन सक्तैन । यसमा साधनरहित दृष्टान्त हुने भयो ।

अवर्ण्यसममा ठीक वर्ण्यसमको उल्टो कुरो हुन्छ । दृष्टान्तमा साध्य सिद्ध गर्ने जुन हेतु छ पक्षमा पनि त्यो हेतुले असन्दिग्ध साध्यकत्व प्रतिपादन गर्नु यसो गर्दा त पक्षको पक्षत्व नै समाप्त हुन्छ किनभने पक्ष भनेकै सन्दिग्धसाध्य भएकोलाई भनिन्छ, त्यहाँ पनि दृष्टान्त धर्म निश्चित साध्य नै ठान्ने भए आश्रय नै बिग्रने भो ।

विकल्पसम भनेको थरी-थरीका कुरा गरेर साध्य सिद्ध गर्ने निर्णयमा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नपुग्नु । जस्तै साधनधर्मयुक्त दृष्टान्तमा धर्मान्तरको विकल्पले साध्यधर्मको विकल्प देखिन्छ, क्रिया हेतु गुण भएको कुरा कुनै गुरु हुन्छ, जस्तै लोष्ट; कुनै हलुङ्गो हुन्छ, जस्तै- हावा; यस्तै क्रिया हेतु गुणयुक्त कुनै क्रियावान् हुन्छन्, जस्तै खोष्टो; कुनै भने अक्रिय हुन्छन्, जस्तै– आत्मा । यसमा कुनै कुरो एक टुङ्गोमा पुग्ने भएन त्यसैले यसलाई विकल्पै-विकल्पले भरिएको हुँदा विकल्प-सम भनिएको हो ।

साध्य भनेको हेतुहरूबाट सिद्ध गर्न बाँकी रहेको कुरो हो, त्यही साध्य यदि दृष्टान्तमा पनि तद्रूपले नै कायम रहन्छ भने साध्यसम जाति हुन्छ । निश्चित कुरो हुने दृष्टान्तमा सन्दिग्धता रह्यो भने साध्यसमता आउँछ । जस्तो लोष्ट हो त्यस्तै आत्मा हो, जस्तो आत्मा हो त्यस्तै लोष्ट पनि हो भनियो भने आत्मामा क्रियावान् साध्य भएझैं लोष्टमा पनि क्रियावत्त्व साध्य हुन जाने भो अर्थात् पक्ष र दृष्टान्तमा साध्य चाहिं उही खालको भयो भने साध्यसम पर्न जान्छ । यसरी ६ किसिमका जातिहरूलाई यहाँ प्रस्तुत गरियो ।

सूत्र, भाष्य, वार्तिक, वृत्ति आदिमा यरुको समाधान गरी जातिलाई खण्डन पनि गरेको छ । हामीले 'वाद' मा यस्ता जाति उत्तरलाई बुझ्न सक्ने हुनुपर्छ र यसको खण्डन गर्न पनि सक्नुपर्छ । त्यसैले यिनको उत्तर प्रस्तुत गर्दै सूत्रकारले भने– "किञ्चित् साधर्म्यादुपसंहारसिद्धेर्वैधर्म्यादप्रतिषेधः ।"

यस सूत्रको शब्दार्थ यस्तो हुन्छ– किञ्चित् साधर्म्यद्वारा उपसंहार सिद्धिएपछि वैधर्म्यले प्रतिषेध गर्न मिल्दैन । अर्थात् भनेको के भने– व्याप्ति-सहित साधर्म्यले साध्य सिद्ध गरिएकोमा व्याप्तिनिरपेक्ष साधर्म्य मात्रबाट गरिएको प्रतिषेध उपयुक्त हुँदैन । फेरि दृष्टान्त भनेको लौकिक परीक्षकले मानेको कुरा दर्शाउने थलो हो र वादी प्रतिवादीले त्यहाँ गएर कुरो जाँच्दा ठीक ठहऱ्याउने ठाउँ हो । दृष्टान्तमा साध्यमा रहेका केही कुराको अतिदेश गरिन्छ, यत्तिमै दृष्टान्तले आफ्नो कर्तव्य पूरा गर्दछ । साराका सारा धर्म दृष्टान्तमा थोपर्न पाइँदैन । त्यसो भए त पक्ष र दृष्टान्तमा भेद रहने पनि भएन नि । यसरी अगि भनिएका सबै ६ ओटै जातिको यो उत्तर हुन्छ ।

## १३ प्राप्त्यप्राप्तिसमजातिद्वय प्रकरण

हेतु साध्यमा प्राप्त भएर साध्यको साधक हुने भए साध्यमा र हेतुमा केही फरक परेन, किनभने दुइटै छँदै छन् भने को कसको साध्य को कसको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

साधक भन्नुपर्ने हुन आउँछ, त्यस हालतमा प्राप्तिसम नामको जाति हुन्छ। अप्रापक भएर नै हेतुले साध्य सिद्ध गर्छ भन्ने हो भने अप्रापक साधक हुँदैन भन्ने हामीलाई थाहा छ—बत्ती नभई उज्यालो हुँदैन। त्यसो हुँदा अप्राप्तिबाट झम्टनु अप्राप्तिसम जाति हुन्छ । यसरी प्राप्तिद्वारा प्रत्यवस्थान गरिने प्राप्तिसम र अप्राप्तिबाट प्रत्यवस्थान गरिने अप्राप्तिसम दुई जाति भए।

यसको जवाफमा भनिन्छ— कारण कहीं प्राप्यकारी हुन्छन्, कहीं अप्राप्यकारी हुन्छन्, यो सर्वसाधारणले जाने-बुझेकै कुरो हो। जस्तै घट-निष्पादन गर्दा डण्डा दिई पहिले नै घटसँग सम्बन्ध नभएर माटोसँग सम्बन्ध भई घट तयार हुन्छ, यहाँ कर्ता र कारणको अधिकरणता प्राप्त गरी मृत्तिकाले घटादिकार्य निष्पादन गरेको छ, श्येनयाग गरी शत्रुमाथि अभिचारकर्म गर्दा जुन फल उत्पन्न हुन्छ त्यहाँ साधकत्व अप्राप्य भएको देखिन्छ । अर्थात् जहाँ अभिचारकर्म गरिन्छ उहाँ शत्रुलाई पीडा हुन्छ।

लोक र वेदसिद्ध कार्यकारणभावको उच्छेद हुने तिम्रो भनाइ मान्ने हो भने तिमीले दिएको हेतु पनि त असाधक होला नि, त्यसो हुँदा प्राप्तिसम अप्राप्तिसम जाति ठीक होइन।

## प्रसंगप्रतिदृष्टान्तसम

साधनको पनि साधन भन्नुपर्छ भनी साधनको साधनान्तर र प्रमाणको प्रमाणान्तर खोजेर ठेउल्याउन खोज्नुलाई अर्थात अनवस्था खडा गरेर कुरा काट्नु प्रसङ्गसम हुन्छ।

प्रतिदृष्टान्त मात्रले व्याप्तिको कुनै खायस नै नगरी कुरा काट्न खोज्नु चाहिं प्रतिदृष्टान्तसम हुन्छ।

क्रियाहेतु गुणयोगी क्रियावान् लोष्ट छ भन्न यहाँ हेतु भनिदैन विनाहेतु यो कुरा ठीक छ भन्न सकिन्न। यो प्रसङ्गसमको उदाहरण हो।

क्रियावान् आत्मा क्रियाहेतुगुणयोगात् लोष्टवत् भनेर आत्माको क्रियावत्त्व सिद्ध गर्न दृष्टान्तरूपमा लोष्ट प्रस्तुत गरेकोमा प्रतिदृष्टान्त दिएर क्रियाहेतुगुणयुक्त आकाश निष्क्रिय देखिन्छ भनी आकाशको क्रियाहेतुगुण-युक्तत्व वायुसँग संयोग संस्कारापेक्ष छ वायुवनस्पति संयोग झैं भनेर सिद्ध गर्न खोज्नु प्रतिदृष्टान्तसम भनिन्छ।

यी दुईको जवाफमा यसरी हामी आफ्ना कुरा पेश गर्न सक्तछौं।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रदीप (बत्ती) किन लिइन्छ र केका लागि बत्तीको दरकार पर्छ भन्दा कुनै वस्तु हेर्नाको निमित्त भन्नुपर्छ ।

प्रदीप हेर्नाका लागि किन अर्को प्रदीप नलिएको त भन्नुपर्दैन, किनभने अर्को दीप नभएपनि बत्ती देखिन्छ, बत्ती हेर्न अर्को दियालो सल्काउन पर्दैन । यही कुरोले यहाँ पनि प्रसङ्गसमको जवाफ पुग्छ । दृष्टान्त केको लागि दिइन्छ भने नजानेको कुरो जानियोस् भन्ने खातिरले न हो । दृष्टान्तमा अर्को प्रमाण किन दिनुपर्छ र दृष्टान्तले नै त्यो कुरो ज्ञात भइसकेको छ, फेरि त्यसलाई प्रज्ञापन गर्न कारण खोज्नु बत्ती हेर्न बत्ती खोज्नु झैं निरर्थक हुन्छ ।

प्रतिदृष्टान्त तिमीले केका लागि प्रस्तुत गरिन्छ ? मेरो हेतुलाई बाध गर्न कि ? समान हेतुद्वारा सन्देह पैदा गरी अनुमान हुन नदिन ? । तिमीले स्वार्थसिद्ध गर्न प्रयोग गरेको दृष्टान्तले मेरो दृष्टान्त असाधक हुन सक्तैन । व्याप्तिहरू वास्तै नगरेर दृष्टान्तको भरले नै तिमीले जित्न खोजेर त त्यो मिल्न पनि सक्तैन । मेरो सहेतुक दृष्टान्त भएकोले अधिक बल भएको हुन्छ । हेतुविनाको दृष्टान्त मात्रले सत्प्रतिपक्ष हुँदैन । अर्को कुरो हेतु नै दिइएको भए दृष्टान्त दुई भए सत् उत्तर भयो यसमा प्रति दृष्टान्त भन्ने कुरो पनि भएन ।

## अनुत्पत्तिसम

उत्पत्ति हुनु अगावैका कुराले कुराको अडान लिएर अर्काको कुरा काट्नुलाई अनुत्पत्तिसम भन्दछन् । शब्द अनित्य छ प्रयत्नपछि जन्मिने भएकोले घट झैं भनेकोमा शब्द जन्मनुअघि प्रयत्नजन्यत्वरूपी अनित्य कारण छैन, शब्दमा त्यो नहुनाले नित्यत्व प्राप्त हुन सक्तछ, नित्यको उत्पत्ति हुँदैन । अनुत्पत्तिकालको शब्दलाई लिएर यो वखेडा झिक्नु अनुत्पतिसम दोष हो ।

यसको उत्तर यस प्रकारले दिइन्छ । उत्पन्न भए पो यो शब्द भन्न सकिन्छ त उत्पत्तिअघि शब्द नै छैन । उत्पन्न भएर जब शब्द भनिन्छ त्यस वेला प्रयत्नपछि हुने अनित्यत्वकारण फेला परिहाल्छ । उत्पत्ति हुनुअगाडि कारण नै हुँदैन त्यस वखतका कुराले यस्तो भन्न नै मिल्दैन ।

## संशयसम

समान धर्म देख्नाले कुनै संशयकारणको जरियाले संशयद्वारा निर्णय



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्न नदिनु संशयसम जाति हुन्छ शब्द अनित्य छ प्रयत्नपछि पैदा हुने हुँदा भनेर घट झैं भनी दृष्टान्त दिएकोमा शब्दमा ऐन्द्रियकत्व (इन्द्रियले ज्ञान हुने) साधर्म्यले नित्यत्व सिद्ध गर्न खोज्दा नित्य र अनित्यको साधर्म्य देखि संशय हुने हुँदा संशयसम जाति पर्दछ । यहाँ सत्प्रतिपक्षदेशनाभास पर्दछ भन्दछन् ।

यसरी संशयसम पर्दा हामीले विशेष वैधर्म्यबाट अर्थलाई अवधारण गर्नुपर्छ । स्थाणु र पुरुष के हो भन्ने संशय हुँदा करचरणादिमान् यो पुरुष नै हो भनी विशेष वैधर्म्यले अर्थ जानेपछि सामान्य धर्मले उच्चैस्त्वले कायम गरेको संशय स्वतः समाप्त हुन्छ जसरी त्यसरी नै प्रयत्नानन्तरीकत्वरूप विशेष वैधर्म्यले शब्दको अनित्यत्व निश्चित भएपछि नित्यानित्यसाधर्म्यले संशय रहिरहन सक्तैन ।

## प्रकरणसम

अन्वयसाहचर्यले या व्यतिरेकसाहचर्य्यले पक्षप्रति पक्षको प्रवृत्तिलाई प्रक्रिया भनिन्छ । उभयसाधर्म्यबाट सिद्ध भएको कुरामा अधिकबलत्वले आरोपित प्रमाणान्तरले बाध गरेर अडान लिनु प्रकरणसम हो । शब्द अनित्य छ प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतुले भनी सिद्ध गर्नु एक कुरा भयो । दोस्रो नित्य-साधर्म्यले शब्दमा नित्यत्वसिद्ध गर्नु अर्को कुरो भयो । अनित्य साधर्म्यहेतुले प्रकरण नाघ्न सक्तैन र नित्य साधर्म्यहेतुले पनि प्रकरण उल्लङ्घन गर्न नसक्ने भई अनित्यलाई नित्य सिद्ध गर्ने हेतुद्वारा मुकाबला गर्नु प्रकरणसम जाति हुन्छ ।

यसको यसरी समाधान गरिन्छ- विपरीतसाध्य साधकत्वले अभिमत श्रावणत्व हेतुद्वारा मैले सिद्ध गर्न खोजेको जन्यत्व हेतुद्वारा शब्दको अनित्यत्वको प्रतिषेध तिमीले गर्न खोजेका छौ। तर त्यो उपपत्तियुक्त ठहरिनेछैन । किनभने तिम्रो पक्षको अपेक्षाले मेरो पक्ष उपपत्तियुक्त छ। श्रावणत्व हेतुले पहिले नित्यत्व साधन भइसकेपछि कृतकत्व हेतुले शब्द अनित्य सिद्ध गर्न पाइन्न भन्ने कुरामा कृतकत्व हेतुले पहिले अनित्य सिद्ध गरिसकेपछि श्रावणत्व हेतुले नित्यत्व सिद्ध गर्न पाइन्न पनि त भन्न सकिन्छ। बाधमा त अग्नि अनुष्ण सिद्ध गर्नुअघि उसको दाहत्व थाहा भइसकेकोले बाध पर्न जान्छ त्यहाँ त्यस्तो कुनै कुरो छैन ।

## अहेतुसम

हेतु जसलाई अर्को शब्दमा साधन भनिन्छ, त्यो हेतु साध्य पूर्व छ



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कि ? पछि छ कि ? साथसाथै छ ? यदि पूर्व साधन हुन्छ भने साध्यै छैन कसको साधन हुने ? पछिबाट हुने भए साधन नै छैन भने कसको यो साध्य हो। सँगसँगै साध्य साधन रहेमा दुई साथै छन् को कसको साधन को कसको साध्य हुने यसरी हेतु र अहेतुमा केही फरक नपर्ने भएकोले अहेतुको साधर्म्य खोट लाउनु अहेतुसम भनिन्छ।

यसको जवाफ यस किसिमले दिइन्छ त्रैकाल्यासिद्धि भनेर दोषारोपण गरेकै ठीक छैन। किनभने हेतुबाट साध्यसिद्धि हुन्छ। हेतुले नहुने कुरो पन्छाउँछ र हुने कुरा सघाउँछ। यो महान् प्रत्यक्ष विषय भएको कुरो छ। साध्य नै नभए कसको साधन भन्ने प्रश्नको हकमा जो हट्ने छन् र जो थाहा हुने छन् त्यसको साधन हुन्छ हेतु। हेतु अघि पछि सँगै केले हुन्छ भनेर प्रतिषेध गर्न हुँदैन त्यसै गर्ने भए तिम्रो हेतुले हाम्रो कुरो पनि खण्डन गर्न सक्नेछैन।

## अर्थापत्तिसम

अर्थात् आपत्ति, उक्त कुराबाट अनुक्त कुरालाई बुझाएर आफ्नो मतलब साध्नुलाई अर्थापत्तिसम भनिन्छ। जस्तै प्रयत्नपछि सुनिने शब्दलाई जन्य मानेर घट झैं अनित्य सिद्ध गर्दा अनित्य साधर्म्यले अनित्य भएपछि अर्थात् नित्य साधर्म्यले नित्य पनि हुन सक्तछ भन्ने अर्थापत्तिबाट मानी अस्पर्शत्व नित्य साधर्म्य हो आकाश झैं अस्पर्शवान् भएकोले शब्द नित्य सिद्ध हुन्छ भन्नु अर्थापत्तिसमको उदाहरण हो।

यसको उत्तर यस प्रकारले प्रस्तुत गरिन्छ- केही कुरा भन्दा नभनिएका जुन कुनै कुरा पनि अर्थात् आइलाग्छन् कि भनेका कुरालाई समर्थन गर्ने कुरा मात्रै बोध हुन्छन्? यदि अगाडि भनिएको कुरो मात्र हो भने तिमीले नभनेकोले तिम्रो पक्षको हानि भो। पछिल्लो कुरो हो भने अनित्यको उपपादक नित्य हुँदैन। नीलो कमल यसो भनेको माने सबै अरू अनील छन् भन्न खोजेको त होइन नि। फेरि अनित्य शब्दभन्दा नित्य शब्द भन्नु या नित्य शब्द भन्दा अनित्य शब्द भन्ने अर्थ झिक्ने भए त पक्षहानि हुने भो। एक टुङ्गोमा नपुग्ने भएकोले अर्थापत्ति त अनैकान्तिकत्व युक्त हुने भो। जन्य भई घटसाधर्म्यले अनित्य हो कि आकाशको अस्पर्शत्व साधर्म्यले नित्य हो शब्द भन्ने एक टुङ्गोमा पुगिने भएन। घन भएको ढुङ्गो खस्छ भन्दा अर्थात् पनेलो भएकोले पानी खस्तैन भन्ने अर्थको अनर्थ गर्नु त अर्थापत्तिको काम होइन।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## अविशेषसम

दुइटाको धर्ममा फरक नभएकोले एक धर्म मानिन्छ भने सवैमा रहने धर्मको अविशेषत्वले पनि त एक धर्मत्व स्वीकार्नुपर्ला। यसरी अविशेष-ताले प्रत्यवस्थान गर्नु अविशेष समजाति भन्नुपर्छ। यसरी उदाहरणद्वारा अझ छर्लङ्ग पार्न सकिन्छ। यदि कृतकत्व (बनोटपन) ले घटझैं शब्द अनित्य हुन्छ भने शब्दमा सत्त्व प्रमेयत्व रहने हुँदा सत् मात्रको धर्मदेखि अविशेष हुँदा नित्य पनि त मान्न सकिन्छ भनेर अडान लिनु अविशेषसम हो।

यसको जवाफमा यसो भनिन्छ– कहीं हेतुको व्याप्ति आदिमा कृतकत्व रहेको हुन्छ। कहीं सत्त्वादिमा कृतकत्वको अभाव रहेको हुन्छ। अब कृतकत्व हेतुले अनित्य सिद्ध गर्दा सत्त्व हेतुले नित्य सिद्ध गरी प्रतिषेध गर्ने कुरो मिल्दैन।

## उपपत्तिसम

दुवै पक्षपतिपक्षको प्रमाण उपपत्तियुक्त भनेर देखाइन्छ भने त्यहाँ उपपत्तिसम हुन्छ। कृतकत्व हेतुले शब्द अनित्य सिद्ध गर्ने उपपत्ति छ भने अस्पर्शत्व हेतुले शब्द नित्य सिद्ध गर्ने उपपत्ति छ भनी शब्दको अनित्य नित्य गर्ने हुँदैमा उपपत्ति प्रस्तुत गर्दा उपपत्तिसम जाति पर्न जान्छ।

यसको प्रत्युत्तर यस प्रकारको छ- "उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः" भन्ने सूत्रबाट के बुझिन्छ भने कृतकत्व हेतुद्वारा शब्दलाई अनित्यत्व प्रतिपादन गरेकोमा विरोध जनाइएको भएन। उभयकारणोपपत्तिलाई अर्थात् दुवै कारणको उपपत्तिलाई स्वीकार गरिने भयो। यदि यो कुरो स्वीकार भएपछि यसको प्रतिषेध गर्न मिलेन, यदि शब्दलाई नित्यत्व र अनित्यत्व दुवै रूपमा मान्दा व्याघात पर्छ र प्रतिषेध गरेको भनौं भने पनि स्वपक्ष र परपक्षको व्याघात समान हुने भो र यसले एउटालाई साधकत्व प्रदान गर्न पनि त सक्तैन नि।

## उपलब्धिसम

कुनै साध्य सिद्ध गर्न प्रवक्ताले कारण दिएको हुन्छ। तर निर्दिष्ट कारणको अभावमा पनि साध्य फेला पर्छ भनी प्रत्यवस्थान गर्नु उपलब्धिसम हो। जस्तै शब्द अनित्य सिद्ध गर्दा हेतुको रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ प्रयत्नानन्तरीयकत्व



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(जन्यत्व) अर्थात् प्रयत्नद्वारा फेला पर्ने भन्ने साधन। अब यो कारणको अभावमा हावाले हाँगा भाँचेर आएको शब्द पनि अनित्य छ भनी शब्दको अनित्यको उपलब्धि प्रयत्नविना फेला पर्ने कारणान्तर प्रस्तुत गरिंदा यहाँ उपलब्धिसम पर्न जान्छ। अर्को उदाहरणले पनि झन् प्रष्ट गर्न सकिन्छ। पर्वतमा आगो सिद्ध गर्ने हेतु हुन्छ धूम। तर धूमविना आलोकबाट अग्निसिद्धि गर्नु उपलब्धिसमको स्वरूप हो।

उपलब्धिसममा तिमीले जुन कुराको दोषारोपण गर्‍यौ त्यो तिम्रो सम्झनामा भूल पर्न गएको हो। साध्य सिद्ध गर्न जुन कारण प्रस्तुत गरिन्छ त्यो मात्र कारण हो अरू कारण नै हुँदैनन् भनी निर्धारण गरिएका हुँदैनन्। कारणान्तरबाट पनि साध्य सिद्ध हुन्छन् भन्ने यो कुनै आरोप लाउने कुरो हुँदैन। कारणको निम्ति यो नै मात्र कारण हो भन्ने नियम कदापि गरिन्न। हाँगा भाँचिएको शब्दको अनित्यत्व सिद्ध भएमा या दनदन बलेको आगो राखेको देखेर अग्नि सिद्ध गरेमा हाम्रो भन्नु केही छैन।

## अनुपलब्धिसम

अनुपलब्धिको अनुपलभ्यबाट अभाव सिद्ध भएमा त्यसको विपरीत फेला पर्छ भने अनुपलब्धिसम जाति हुन्छ। यहाँ नैयायिकहरू शब्दलाई यसरी अनित्य साबित गर्दछन्, यदि शब्द नित्य छ भने उच्चारण गर्नुअघि किन फेला पर्दैन त, घर भएर पनि अर्को कोठामा, त्यस थलोमा फेला पर्दैन बीचमा भित्ताको छेकोले छेकेको छ, त्यस्तै यहाँ भनौं भने पनि यहाँ त आवरण उपलब्ध छैन भन्ने कुरो छ। त्यसमा जातिवादी के भन्छ भने आवरण जसरी फेला परेको छैन त्यसरी आवरणको अनुपलब्धि पनि त उपलब्ध भएको छैन नि भनी प्रतिकूल तर्कले अडान लिनुलाई अनुपलब्धि सम भनिन्छ।

यसको जवाफमा तिमीले दिएको आवरणादि अनुपलब्धि छैन अनुपलम्भ भएकोले भन्ने पनि कहीं हेतु हुन्छ र। अनुपलब्धि भन्नु नै उपलम्भाभाव मात्र हो। जुन छ त्यो फेला पर्छ अर्थात् उपलब्धिको विषय हुन्छ। उपलब्धि भएमा नै त्यो छ भन्ने प्रतिज्ञा गर्न सकिन्छ। जुन छैन त्यो अनुपलब्धिको विषय हुन्छ, फेला पर्दैन भने छैन भन्न सकिन्छ। कुरो यही हो, यसमा कुनै विवाद छैन। आवरणादिको अनुपलब्धिको अनुपलम्भले अनुपलब्ध भएको स्वविषयमा रहेर स्वविषयलाई प्रतिषेध गर्न सक्तैन। अप्रतिषिद्ध आवरणादि अनुपलब्धिका



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हेतु हुन सक्तछन् । आवरणादि विद्यमान भएकाले उपलब्धिका विषय हुन्छन् । जुन फेला पर्दैनन् ती नहुनाले नै अनुपलब्धिका विषय ठहर्छन् शब्दलाई ग्रहण गर्न नदिने कुनै आवरण छैन त्यो आवरणको अनुपलम्भबाट अनुपलब्धि सिद्ध हुन्छ । ज्ञानविशेषको भाव र अभाव स्वसंवेद्य हुन्छ, यो मनद्वारा नै राम्ररी ग्रहण गरिन्छ । घट देख्छु या देख्तिनँ भन्ने या अग्नि अनुमान गर्छु या गर्दिन भन्ने यस किसिमका थरीथरीका ज्ञान या तिनका अभाव मनले नै राम्ररी ग्राह्य हुन्छ ।

## अनित्यसम

साधर्म्यबाट तुल्यधर्मता मानेर सबै अनित्य सिद्ध गर्नु अनित्यसम हो । उदाहरण यसमा यो दिइएको छ । अनित्य घटको साधर्म्यबाट अनित्य शब्द भन्ने भएका तिमीले घटको अनित्यले सबै पदार्थको साधर्म्य छ भनी सबै अनित्य सिद्ध गर्नु इष्ट कुरो हुँदैन । यसरी अनित्यले अडान लिएर कुरो काट्नु अनित्यसम जाति भनिन्छ ।

यसको उत्तर यस प्रकार छ । खालि केही साधर्म्य लिएर अर्थको अनर्थ गर्न हुँदैन, यसै गर्ने भए प्रतिषेध्य साधर्म्यबाट पनि त यही गडबडी कायम गर्न सकिन्छ । व्याप्य व्यापकभावले साहचर्य नियम भएको हेतु प्रस्तुत गरेर साध्यसिद्ध गरिन्छ, दृष्टान्तमा केही साधर्म्य रहन्छ केही वैधर्म्य पनि हुन्छ । यहाँ दृष्टान्त साधर्म्यपरक लिएर मात्र व्यवहार गर्नुपर्छ, वैधर्म्यलाई लिएर पनि जिद्दी गर्न हुँदैन चन्द्रमालाई उपमा दिएर चन्द्रमुखी भनेकोमा आह्लादकारक धर्म मात्र साधर्म्य हो रमणीको मुखमा, त्यहाँ रहेको माटो पाषाण खाल्डो आदि धर्म सबै लिएर दृष्टान्तलाई हेतुको रूप दिनु हुँदैन ।

## नित्यसम

अनित्य पनि त नित्य छ, यदि नित्य छैन अनित्य भने अनित्य नै छैन नि भनी अनित्यमा नित्यत्त्व छ भनेर अडान लिई कुरा काट्नु नित्यसम हुन्छ । जस्तै शब्द अनित्य छ भनेर प्रतिज्ञा गरेर त्यो अनित्यत्व के शब्दमा नित्य छ कि अनित्य छ । यदि नित्य छ भनेर सर्वकाल स्वीकार्ने हो भने अनित्यत्त्वलाई नित्यत्व मान्नैपर्छ धर्मको सदा अस्तित्व भएपछि धर्मी पनि



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नित्य हुन्छ र शब्द नित्य हुन्छ । अनित्यत्व सर्वदा छैन भन्ने भए पनि शब्द फेरि नित्य हुने भो । यसरी दोष नित्यत्वलाई आड लिएर गर्न नित्यसम भनिन्छ ।

यसमा तिम्रो कुरो मिल्दैन भनी समाधान यसरी गरिन्छ । हामीले शब्द नित्य छ कि अनित्य भन्ने प्रश्नमा अनित्य छ भन्यौं । अब अनित्य नित्य छ कि अनित्य छ भन्ने हाम्रो प्रश्न नै छैन । अनित्य नित्य भएकोले या अनित्य अनित्य भएकोले शब्द नित्य छ भन्नु त आग्राको कुरा गर्दा गाग्राको कुरो जवाफ दिनु सरह हुन्छ । यहाँ कृतकत्व हेतुले शब्दमा अनित्य सिद्ध गर्दा अनित्यमा नित्यत्वको प्रश्न झिकेर बखेडा गर्न मिल्दैन ।

## कार्यसम

कार्यविशेषले प्रत्यवस्थान गर्नु कार्यसम भनिन्छ । प्रयत्नले सम्पादनीय भएकोले शब्द अनित्य भनिएकोमा प्रयत्नले सम्पादनीय कार्य अनेक थरीका छन्, कहीं प्रयत्नले कार्यजन्य हुन्छ, जस्तो घट बनाइन्छ । कहीं प्रयत्नले कार्य अभिव्यक्त पनि हुन्छ, अर्को कोणमा राखेको घट बत्ती लिएर जाँदा देखिन्छ । त्यसो हुँदा प्रयत्न सम्पादनीय हुँदैमा एउटै कुरोमा अडान लिएर अनित्य नै भन्न मिल्दैन भनी कार्यका अनेक विधा देखाएर दोष दिनु कार्यसम हो । यस्ता जाति आकृतिगणले बुझ्नुपर्छ ।

यसको जवाफ यसरी दिइन्छ– कर्ताको प्रयत्न भएर पनि अकार्य हुने भए त्यस्तालाई हेतु मान्नै भएन । शब्द अकार्य भए प्रयत्नअगि अनुपलब्ध हुन आवरणले छेकेको हुनुपर्छ, त्यो त छैन शब्दमा त्यसो हुँदा कृतकत्व हेतुले शब्द अनित्य सिद्ध गर्दा अर्को कार्यान्तरको साधर्म्यले अनित्य सिद्ध गर्न पाइँदैन । जाति नाना थरी मानी तिमीले दिएका दोष पनि सपक्षव्याघातक भएकाले मान्न सकिन्न ।

## षट्पक्षिरूप कथाभास प्रकरण

जातिवादीप्रति सर्वत्र सद् उत्तर दिएर उसको खण्डन गर्नुपर्छ भनियो । त्यसो गरेमा छलफलमा निर्णय र विजय हासिल हुन्छ । छलफलमा असद् उत्तर उद्भावन गर्दा कुनै फल हासिल हुँदैन । यो शिष्यलाई शिक्षा दिन कथाभासरूप षट्पक्षी देखाइन्छ ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जस्तै शब्द अनित्य छ प्रयत्नानन्तरीयक हुनाले भन्ने वाक्यमा प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु अनैकान्तिक छ किनभने प्रयत्नानन्तरीक हुँदैमा जन्य हुँदैन र जन्य नभएपछि अनित्य भन्न पनि मिल्दैन भनी जुन तिमीले खण्डन गर्दछौ यो दोषप्रतिषेध गर्नेमा पनि त लाग्छ नि । जस्तै शब्दको अनित्यत्व पक्षमा प्रयत्नानन्तर उत्पादपरक हो, अभिव्यक्तिपरक होइन भन्नमा विशेष हेतु छैन जस्तो त्यस्तै शब्दको नित्यत्व पक्षमा प्रयत्नानन्तर अभिव्यक्तिपरक हो उत्पादपरक होइन भन्ने पनि त विशेष हेतुको अभाव नै छ । कुरो दुवैतिर बरोबर भएपछि दुवैतिर अनैकान्तिकत्व देखिन्छ ।

सबै साधर्म्यप्रभृति प्रतिषेध हेतुहरूमा जहाँ विशेष देखिंदैन त्यहाँ दुवै वादी-प्रतिवादीको पक्षमा त्यही दोष आइपर्छन् । कार्यसम भएको ठाउँमा मात्र यसो हुने होइन ।

शब्दः अनित्यः प्रयत्नानन्तरीयकत्वात् स्थापनावादीको प्रथम पक्ष भो । प्रयत्नानन्तरीयकत्व हेतु कार्यसम छ भन्ने प्रतिवादीको दोस्रो पक्ष भो । प्रतिषेध गर्दा पनि अनैकान्तिकत्व हुँदा बरोबर नै भो भन्ने फेरि वादीको तृतीय पक्ष भो । तुल्यबल विरोध जहाँ हुन्छ त्यसलाई विप्रतिषेध भनिन्छ । त्यस्तो विप्रतिषेध गर्दा पनि त्यही अनैकान्तिकत्वरूप समान दोषको उद्भावन चाहिं चतुर्थ पक्ष भो । द्वितीय पक्ष सदोष मानेर त्यहाँ मैले भनेको दोष नझिकी प्रतिषेध विप्रतिषेध भएको मेरो पक्षमा तृतीय समान दोष थोपर्नें तिमीले मेरो कुरै बुझेनौ । यो मतानुज्ञानामक निग्रहस्थान पर्‍यो भन्नु पञ्चम पक्ष भो । स्वपक्ष स्थापनारूप प्रथमलाई लक्ष्य गरेर प्रवृत्त द्वितीय पक्ष स्वपक्ष लक्षण भएको भो । त्यहाँ दोष नदेखाई मेरो पक्षमा दोष फेलै नपारी आफ्नै पक्ष स्थापना गर्न जुन तिमीले हेतु दियौ प्रतिषेधमा पनि समान दोष छ भन्ने तिमीले पनि कुरा बुझेनौ । अर्थात् तिमी पनि मतानुज्ञानामक दोषभागी छौ भन्नु छैटौं पक्ष भो ।

यसरी षट्पक्षिरूप कथाभासले अर्थ सिद्ध हुन सक्तैन । अर्थात् भन्नाको तात्पर्य के हो भने जातिवादीले जातियुक्त उत्तर प्रस्तुत गर्दा फेरि अर्कोले पनि जातियुक्त उत्तर दिएमा कोटि–प्रकोटि चढ्दै जान्छ र निर्णयमा र विजयमा पुगिन्न । त्यसो हुँदा जातिवादीलाई सद् उत्तरले दोष दिएमा कुरो टुङ्गिन्छ र निर्णयमा पुगिन्छ । यस्तो षट्पक्षी बखेडा खडा हुन्छ ।

विद्यार्थीलाई कसरी षट्पक्षी बखेडा खडा हुन्छ भन्ने देखाउनको खातिर यो माथिको षट्पक्षिरूप कथाभास नमूनाको रूपमा प्रस्तुत गरिएको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छ । तर यो जान्नको लागि मात्र हो । प्रयोग गरेर कुरामा अलमलिएर निर्णयमा नपुग्नलाई भने प्रस्तुत गरेको होइन । सदुत्तरले नै जातिवादीलाई परास्त गर्नुपर्छ । त्यसैले १६ ओटा सममा हरेकको अन्त्यमा सदुत्तर प्रस्तुत गरिएको उद्देश्य पनि सदुत्तरले प्रत्यवस्थान गर्नु भन्ने नै हो ।

## निग्रहस्थान

निग्रहस्थानका वारेमा यसका कारण अनेक हुनाले यो धेरै किसिमको छ भनी अगाडि भनिएको हो । अब त्यही निग्रहस्थानलाई यहाँ फोरेर देखाइन्छ । निग्रहस्थान= पक्रने ठाउँ, तिमीले यसो भनेकोले यस कुरामा तिम्रो कुरो अँठ्याइयो । तिमीले हार्‍यौ भनी भन्न सकिन्छ । सूत्रकारले वाइसवटा निग्रहस्थानको परिगणन गरेका छन् । सूत्र यहाँ उद्धृत गरिदिए कण्ठस्थ गर्न खोज्नेलाई पनि सुविधा हुने ठानेर उद्धृत गरिएको छ ।

प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासन्न्यासो हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थकमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निरनुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि । (अ. ५. आ. २. सू. १)

यस सूत्रअनुसार अब यहाँ निग्रहस्थानलाई अलग्ग देखाइँदा यसरी प्रस्तुत गरिन्छ ।

| | |
|---|---|
| १. प्रतिज्ञाहानि= | प्रतिज्ञा (पक्ष) छाड्नु. |
| २. प्रतिज्ञान्तर= | प्रतिज्ञा बदल्नु. |
| ३. प्रतिज्ञाविरोध= | प्रतिज्ञाको विरोध. |
| ४. प्रतिज्ञासंन्यास= | प्रतिज्ञाको अपलाप |
| ५. हेत्वन्तर= | हेतुमा थप या अर्कै हेतु प्रस्तुत गर्नु. |
| ६. अर्थान्तर= | उपयुक्त अर्थ छाडेर असम्बद्धार्थ भन्नु. |
| ७. निरर्थक= | बेमतलवका कुरा. |
| ८. अविज्ञातार्थ= | तीन वाजि दोहर्‍याएर भन्दा पनि कुरा नबुझ्नु. |
| ९. अपार्थक= | पूर्वापर संवद्ध नभएका फजूलका कुरा. |
| १०. अप्राप्तकाल= | मौका नै नपारी गरेका. |
| ११. न्यून= | पञ्चावयव वाक्यमा कमी. |
| १२. अधिक= | हेतु उदाहरणका बढी प्रयोग. |



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

| | |
|---|---|
| १३. पुनरुक्त= | शब्द या अर्थमा दोहऱ्याउनु |
| १४. अननुभाषण= | नबोल्नु |
| १५. अज्ञान= | थाहा नपाउनु. |
| १६. अप्रतिभा= | परमत बुझेर पनि उत्तर नदिनु. |
| १७. विक्षेप= | वहाना गरी भाग्नु. |
| १८. मतानुज्ञा= | स्वपक्षको दोष स्वीकारी परपक्षमा दोष दिनु. |
| १९. पर्य्यनुयोज्योपेक्षण= | निग्रहस्थानप्राप्तलाई निग्रह नगर्नु. |
| २०. निरनुयोज्यानुयोग= | अनिग्रहस्थानमा निग्रहस्थानको बात लाउनु. |
| २१. अपसिद्धान्त= | सिद्धान्त स्वीकारी त्यसविपरीत कुरा गर्नु. |
| २२. हेत्वाभास= | अहेतुलाई हेतु भन्ठानी प्रयोग गर्नु. |

यसरी यी बाइस निग्रहस्थान छन्। यिनलाई दृढीकरण गर्न अब पालैसित उदाहरण दिएर बुझाइन्छ।

स्वपक्षमा परपक्षले दिएको दोष मानेर परपक्षलाई फेरि खण्डन गर्न खोज्नु प्रतिज्ञाहानि निग्रहस्थान पर्छ। शब्द अनित्य छ इन्द्रियग्राह्य भएकोले घट झैं भनेर स्वपक्ष स्थापना गर्न खोज्दा अर्कोको भनाइ छ—जुन इन्द्रियले जुन वस्तु ग्रहण गर्छ तन्निष्ठ जाति र तदभाव त्यही इन्द्रियले ग्रहण गर्छ भन्ने नियम संमान्य छ। त्यसो भएमा इन्द्रियले सामान्यलाई ग्रहण गर्छ र त्यो नित्य छ त्यसो हुँदा इन्द्रियग्राह्यत्व हेतुले शब्द अनित्य मात्र भएन भन्ने। यसरी आफ्नो कुरा काटिंदासाथ सामान्य नित्य छ इन्द्रियग्राह्य भएर भने घट पनि नित्य नै होस् त भनेमा प्रतिज्ञाहानि हुन्छ। साधकको दृष्टान्तमा रहेको नित्यत्व घटमा स्थापना गर्न आफ्नो शब्दको अनित्यत्व पक्ष त्यजन हुँदैनथ्यो। त्यसो गरेमा प्रतिज्ञाहानि निग्रहस्थान पर्छ।

प्रतिज्ञात अर्थलाई प्रतिषेध गरेपछि त्यस दोषलाई थप्न दोस्रो प्रतिज्ञा गर्नु प्रतिज्ञान्तर हुन्छ। जस्तै शब्द अनित्य छ इन्द्रियग्राह्य भएकोले घट झैं भनेकोमा सामान्य नित्य छ इन्द्रिय ग्राह्य भए पनि भनेर प्रतिज्ञात अनित्यत्वको हेतुलाई प्रतिषेध गरेपछि सामान्य सर्वगत छ। ऐन्द्रियक असर्वगत छ घट, शब्द पनि असर्वगत घट झैं अनित्य छ भनी शब्द अनित्य भन्ने प्रथम प्रतिज्ञा छाडेर असर्वगत भन्ने द्वितीय प्रतिज्ञा गर्नु प्रतिज्ञान्तर भो। प्रतिज्ञाको साधन प्रतिज्ञान्तर हुँदैन किन्तु हेतु दृष्टान्त पो हुन्छन् त। यसरी प्रतिज्ञा बदल्नु फजूल भएकोले काम नलाग्ने भयो।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरेको प्रतिज्ञासँग आफूले दिएको हेतुको विरोध पर्‍यो भने प्रतिज्ञा-विरोध दोष पर्छ । गुण व्यतिरिक्त द्रव्य भन्ने प्रतिज्ञा छ र हेतु भने रूपादि-देखि अर्थान्तर फेला पर्दैन भन्ने दिइएको छ । यदि गुणदेखि अलग्ग द्रव्य छ भने पछि रूपादिदेखि अलग्ग फेला पर्दैनन् भन्न भएन । रूपादिभन्दा अलग्ग उपलब्ध हुन पनि नहुने रे गुणभन्दा फरक पनि द्रव्य भन्दा कुरो बाझ्यो । भनिने कुराको र अर्थको विरोध प्रतिज्ञाविरोध हो । सुनको पहाड आगो भएको छ भन्दा सुनको पहाड भन्ने कुरा बाझ्यो, सुनको पहाड देखिदैन, पर्वतमा सुनको आगो छ पनि भएन भन्न र पर्वत आगो भएको छ सुनको धूवाँ भएको भनी पनि भन्न हुँदैन । पर्वत अग्निमान् छ धूम भएकोले, जहाँ जहाँ धूम हुन्छ त्यहाँ आगो हुँदैन इत्यादि यसका उदाहरण हुन्छन् ।

आफूले भनेको कुरो अर्कोले खण्डन गरेपछि त्यसलाई छाडेर कहाँ मैले त्यसो भनेको हुँ र मैले त यसो पो भनेको भनी प्रतिज्ञात अर्थको अपलाप गर्नु प्रतिज्ञासन्न्यास हुन्छ । जस्तै शब्द अनित्य छ इन्द्रियजन्य ज्ञान भएको हुँदा भनी आफूले भनेकोमा सामान्य ऐन्द्रियक भएर पनि त अनित्य छैन भनी अर्कोले कुरा काट्दा कसले शब्द अनित्य नै हो भनेको छ र त भनी अगाडि गरिएको प्रतिज्ञालाई त्यजेर अर्को कुरो गर्नु प्रतिज्ञासन्न्यासको उदाहरण हो ।

साधारण हेतुद्वारा साध्य सिद्ध गर्न खोज्दा त्यस हेतुलाई अर्कोले प्रतिषेध गर्दा विशेष हेतु प्रस्तुत गरेर आफ्नो कुरो स्थापना गर्न खोज्नु हेत्वन्तर हुन्छ । यसो गर्दा अगाडिको हेतु कमजोर भन्ने आफैले प्रमाणित गरिएको देखिन्छ । त्यसो गर्नु एक किसिमले निग्रहस्थानमा पर्नु हो । यो व्यक्त वस्तु एकप्रकृति भएको हो परिणाम हुने हुँदा भनेर परिणामहेतुद्वारा एक-प्रकृति विश्वलाई सिद्ध गर्न खोजेकोमा नानाप्रकृति भएका र एकप्रकृति भएका दुवै परिणाम हुने हुन्छन् भनी अडान लिएपछि सुखदुःखमोहसमन्वित भएकोले यो विश्व परिमित छ भनी ग्रहण गरिन्छ, किनभने अर्को प्रकृतिको रूपसमन्वय नहुनाले एकप्रकृतिवाला हुन्छ भनी हेतु बदलियो, त्यसैले यो हेत्वन्तर भयो ।

उपयुक्त अर्थको उपेक्षा गरेर असम्बद्ध प्रलाप गरिरहनु अर्थान्तर निग्रहस्थान हुन्छ । शब्द नित्य छ अस्पर्शत्व हेतुले भनेकोमा । ए हेतु भन्यौ, हेतु भनेको हिनोते यसबाट तुनि प्रत्यय गरी कृदन्त पद भएको होइन त । पद पनि त नाम, आख्यात, उपसर्ग र निपात गरेर बेग्लै छन् नि । नाम भनेको वाचक शब्द हुन्, त्यस्तै आख्यात, उपसर्ग र नियातको व्याख्या गर्न थालेमा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यहाँ कुरा तुन्दा तुन्दै के भन्न थालेको के भन्न पुगिन्छ र अर्कै अथक विषयमा कुरा हुन जान्छ, मुख्य भन्न खोजेको चाहिं छुट्दै छ ।

अवाचक पदप्रयोग फजूलमा गर्नुलाई निरर्थक भनिन्छ । जस्तै नित्यः शब्द कचटतपाः जबगडदशत्वात् झभञघढधषवत् भनेर अर्थ न बर्थका कुरा गर्नुलाई निरर्थक भनिन्छ, खालि अक्षर मिलाएर बोल्नु मात्र यहाँ काम गरिन्छ ।

जुन वाक्य परिषद्ले तीनबाजि भन्दा या प्रतिवादीले तीन बाजि बताउँदा पनि जानिंदैन त्यो आफ्नो असामर्थ्य लुकाउन प्रयोग गरिएको ठहरिन्छ । श्लिष्ट शब्द, अप्रतीत प्रयोग र अतिद्रुतोच्चरित यस्तैलाई अविज्ञातार्थ भनिन्छ । न्याय र मीमांसाको छलफलमा द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद ल्याएर घुसाउनु त्यम दर्शनको लागि अविज्ञातार्थ पनि हुन सक्तछ ।

पूर्वापरसँग सम्बन्ध नै नभएको वाक्य थुप्रै प्रयोग गरेर खालि वडवडाउनुलाई अपार्थक भनिन्छ । पञ्चजन, दशोटा सुन्तला, बाघको छाला, कुमारीको नाच, त्यसको बूढो पोइ, यस्ता कुनै परस्परमा सम्बन्ध- नभएका फजूलका वाक्यहरूलाई अपार्थक भन्दछन् ।

आफ्नो कुरा प्रतिपादन गर्दा क्रम मिलाएर सिलसिलेवारैसँग अर्थसँग सम्वद्ध हुनुपर्छ त्यो नगरी उल्टोपाल्टो पञ्चावयव प्रयोग गर्नु, अर्थात् कथाको क्रमको विपरीत ढङ्गले तिनको प्रयोग गर्नु अझ भनेको के भने मौका नपर्खी जथवा तथवा गर्नुलाई अप्राप्तकाल भन्दछन् । अर्काको कुरा काट्न वादीले साधन देखाएर सामान्यतः हेत्वाभास उद्धरण गर्नुपर्छ, यो पहिलो पाइलो हुन्छ । प्रतिवादीले त्यसमा जवाफ दिन दोस्रो पाइलो चाल्छ । प्रतिवादीले स्वपक्षसाधन त्यसमा परेको हेत्वाभासको उद्धरण गर्न चाहिं तेस्रो पाउ हो । जयपराजयव्यवस्था चतुर्थपाद मानिन्छ । यी क्रम छाडेर गडबड गरी सभालाई क्षुब्ध र अस्तव्यस्त गरी क्रम छाडेर बोल्नु अप्राप्तकाल मानिन्छ ।

आफूले मानेका अवयवमा कम गरी प्रयोग गर्नु न्यून नामक निग्रहस्थान हो । साधनकै अभावमा साध्य नै सिद्ध हुन सक्तैन । पर्वतमा आगो छ भन्यो, धूवाँ हुनाले चाहिं भनेन भने साधन नहुनाले साध्य आगो सिद्ध हुँदैन ।

एउटा हेतु एउटै उदाहरणले पुग्दा पुग्दै अनेक हेतु उदाहरण दिनु वढ्ता हुनाले अधिक दोष भनिन्छ, पर्वतमा आगो छ धूवाँ हुनाले, या आलोक हुनाले भनेर यहाँ धूम र आलोक दुइटा हेतु दिइयो । उदाहरणमा पनि महानस-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वत् चत्वरवत् अर्थात् आम्रमामा झैं चउरमा झैं भनेर दुई उदाहरण दिनु व्यर्थमा अधिक उदाहरण दिनु हो ।

अनुवाद गर्दा बाहेक, शब्द या अर्थ वारंवार दोहऱ्याउनु पुनरुक्त दोष हुन्छ । जस्तै नित्यः शब्दः, शब्दो नित्यः, यो शब्द पुनरुक्त भो । अर्थ पुनरुक्त यसरी पर्छ—शब्द अनित्य छ, ध्वनि निरोधधर्मक छ । यहाँ अनित्य भन्नु र निरोधधर्मक भन्नु एकै कुरो हो ।

विज्ञात वाक्यार्थलाई परिषद्ले प्रतिवादीले तीन बाजि भन्दा पनि उच्चारण नै नगर्नुलाई अननुभाषण भनिन्छ । चँ पनि नबोलेपछि कसरी परपरक्षको खण्डन गर्लान् ।

विज्ञातार्थलाई परिषद् र वादीले तीन चोटि भन्दा पनि थहा नै नपाउनु अज्ञान हो । थहा नै छैन भने के खण्डन गर्न सक्ला र यसैले यो पनि निग्रहस्थानमा गनिएको हो ।

भनेको कुरा बुझेर पनि जवाफ दिने वेलामा दलिन गनेर बस्छ भने अप्रतिभा नामक निग्रहस्थान पर्छ । कुराको जवाफै नदिएपछि हार हुने भयो ।

शास्त्रार्थ चलिरहेको बेलामा आफ्नो काम कुरो बताएर चलिरहेको कथा वीचमा छाडी यसबारे पछि भनौंला भन्नु विक्षेप नामक निग्रहस्थान हो । तर यसरी वीचमा छाडेर जाँदा आवश्यक कुरा भए हार हुँदैन, जस्तै—शास्त्रार्थ चलिरहेको थियो, घरमा आगो लाग्यो भन्ने खबर आयो भने छोडेर जान सक्तछ, तर वादीले गरेको प्रश्नमा पख म भोलि मैले लेखेको ठेली ल्याएर तिमीलाई परास्त गर्छु आज घर जान्छु भनेमा त्यो निग्रहीत हुन्छ ।

मतानुज्ञा त्यहाँ पर्छ जहाँ आफ्नो पक्षमा वादीले दोष थोपर्दा त्यसो त हो नै, तर तिम्रो यस कुरामा पनि समान दोष पर्छ नि भनी भनिन्छ भने । जस्तै शब्द नित्य छ श्रावणत्वहेतुले भन्दा ध्वनिमा अनैकान्तिक हेत्वाभास पर्छ भनेर वादीले भन्दा शब्द अनित्य छ कृतकत्वहेतुले भनी तिमीले सिद्ध गर्दा पनि त हेत्वाभास पर्छ नि भनेर भन्नुलाई मतानुज्ञा भनिन्छ ।

जहाँ उसको चूक फेला पर्छ त्यहाँ तिम्रो यहाँ यो गलती भो भनी भन्नुपर्नेमा वास्तै नराख्नुलाई पर्यनुयोज्योपेक्षण भन्ने निग्रहस्थान मानिन्छ । पर्यनुयोज्य भनेको निग्रहोपपत्तिले भनिनु, उपेक्षण भनेको वास्ता नगर्नु, पर्यनुयोज्यको अर्थात् निग्रहस्थान प्राप्त भएकाको उपेक्षण गर्नु लापरवाही गर्नु, यो पनि दोषमा गनिन्छ ।

अनिग्रहस्थानमा झूठो आरोप लगाई निग्रहीत भयौ भनी अर्कोलाई



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भन्नु निरनुयोज्यानुयोग नामक निग्रहस्थान भनिन्छ । यसमा तीन पद छन् निरनुयोज्य र अनुयोग । अनुयोग्य नहुनेलाई अर्थात् निर्दोषीलाई अनुयोग गर्नु अर्थात् बात लगाउनु शब्दको निरुक्तिबाट नै अर्थ स्पष्ट हुन्छ ।

एक सिद्धान्त मानेर अनियमद्वारा अर्के कुरामा वहिकनुलाई अपसिद्धान्त भनिन्छ । सांख्यको सिद्धान्त मान्यो, उसका विपरीत कुरा गर्‍यो । न्यायको सिद्धान्त स्वीकार्‍यो, सांख्यको सृष्टिक्रमको समर्थन गर्‍यो । यसरी सिद्धान्तका विपरीत काम गर्नेहरू अपसिद्धान्तवादी हुन्छन् । आजभोलि प्रायः राजनीतिमा, अर्थशास्त्रमा, समाज-व्यवस्थामा धार्मिक विचारमा र मोक्षमार्गमा कुरा गर्नेहरू कुन विषयको के सिद्धान्त छ त्यो ख्याल नगरेर बोल्छन् र अपसिद्धान्तवादी देखिन्छन्, सिद्धान्तविपरीत कुरामै वहकिएका पाइन्छन् ।

हेत्वाभासहरू पनि निग्रहस्थान हुन्, किन यी वास्तविक सद्हेतु नभएर असद् हेतु हेतु झैं भएर भान मात्र भएका हुन् । भान परेका अहेतुलाई हेतु ठानी प्रयोग गर्दा साध्य सिद्ध हुँदैन र यी निग्रहस्थानमा पर्दछन् । हेत्वाभासको भेद र उदारहण सबै माथि नै दर्शाइसकिएकोले यहाँ दोहोर्‍याइँदैनन् ।

यसरी यहाँ प्रमाण प्रमेयहरूको उद्देश र लक्षणा गरी न्यायमा चाहिने जातिनिग्रहस्थानको पनि विशद व्याख्या गरिएको छ । हाम्रा वादविवादप्रतियोगितालाई यी आफ्नै पाराका ढङ्गले विचार गरी जय पराजय स्वीकार गराउने प्रवृत्ति बसोस्, अन्धानुकरण गरी शिक्षार्थीले वादविवाद गर्ने नियमकै अज्ञान नगरून् भन्ने ध्येय लिएर पुरा एक अध्याय नै यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ । यसलाई मनन गरी व्यवहारमा ल्याएमा निकै लाभ हासिल हुनेछ ।

## इति पूर्वार्ध



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# उत्तरार्ध

न्यायशास्त्रको प्रवृत्ति तीन किसिमले गरिएको हुन्छ— ती हुन् उद्देश, लक्षण र परीक्षा। नाममात्रले पदार्थको कीर्तन उद्देश हो र त्यसको राम्ररी विचार पुर्‍याई तत्त्वावच्छेदन गर्ने धर्म लक्षण हो। लक्षण गरेको कुरा ठीक छ छैन प्रमाणद्वारा अवधारण गर्नुको नाम परीक्षा हो। यी कुरा पहिले भनिसकिए तापनि यहाँ प्रसगंवश फेरि कोट्याउनुपरेको छ। किनभने न्यायशास्त्र बढ्ता प्रमाणको भर पर्छ। यहाँ श्रद्धा र विश्वासभन्दा बढी तर्क र प्रमाणको बलियो आधार हुन्छ।

दर्शन केवल सुनेकै भरमा पत्यार गर्ने विषय होइन। यो त श्रवणपछि मनन र निदिध्यासन गर्ने प्रक्रिया हो। त्यसमा पनि न्याय जुन पञ्चावयव वाक्यसमूह हो त्यसको लागि त प्रमाणद्वारा परीक्षा नगरी स्वीकार्ने कुरै हुँदैन। त्यसैले न्यायले शास्त्रार्थका नियम र तिनमा परेका दोषहरूको पनि राम्ररी विवेचना गर्नुपर्ने भएको हो। यसउसले गर्दा परीक्षा नै यसको स्वीकार गर्ने कसी हो। परीक्षा गर्दा ठीक छ भने ठीक, गलत छ भने गलत हुन्छ, यहाँ मोलाहिजा हुँदैन। न्याय गर्दा ठीक या वेठीक भन्नैपर्छ। जिब्रो चपाएर खुशामदी कुरा यस शास्त्रमा गर्न पाइन्न। त्यसै भएकोले परीक्षा यस खण्डमा समाविष्ट गरिएका छन्। यसमा हामीलाई चाहिने अंशको परीक्षा गरिन्छ। मेरो यहाँ तात्पर्य के छ स्पष्ट गर्दछु। खालि पुस्तकमा भएका सबैलाई यहाँ नउतारी आज हामीलाई कतिसम्म दर्शनको बारेमा आवश्यक छ र नभई नहुने हुन्छ, ती विषयलाई नै प्राथमिकता दिई परीक्षा गर्नेछु।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## २९ प्रमाणपरीक्षा

प्रमाणविना प्रमेय सिद्ध गर्न सकिन्न, यो सर्वविदित कुरै हो। कुनै वस्तुको अस्तित्वबोध गर्न इन्द्रिय र पदार्थको सन्निकर्ष हुनुपर्छ, जसलाई प्रत्यक्ष भनिन्छ। कि त पदार्थसँग सम्बन्ध नभए पनि त्यो वस्तुसँग अविनाभाव सम्बन्ध हुनेसँग इन्द्रियको सम्बन्ध भई त्यसबाट अन्दाज काटेर त्योविना त्यो नहुने हुँदा त्यो त्यहाँ छ भन्ने अडकल गरिने प्रमाणलाई अनुमान भन्दछन्। कसैको कुरा सुनी कुनै वेला आफूले देखेको वस्तुसँग मिल्दोजुल्दो त्यही वस्तु भनेअनुसार देखेर गम खाई यो उसले भनेकै कुरो हो भन्ने जुन प्रमाणद्वारा पदार्थ ज्ञान हुन्छ त्यसलाई उपमान भन्दछन्। जुन कुरो भन्नेको विश्वासमा पत्यार गरिन्छ त्यो शब्द प्रमाण हुन्छ। यसरी न्यायशास्त्रले चार प्रमाण मानेको छ। यी प्रमाणका बारेमा एक प्रमाण मान्नेदेखि नवौं प्रमाणसम्म मान्ने विभिन्न शास्त्र छन्। जे भनौं प्रमाणको वर्गीकरण गर्दा दुई नै हुन्छन्, एक प्रत्यक्ष र अर्को परोक्ष। आफैले त्यही वस्तु इन्द्रियले फेला पार्नु र अडकल, उदाहरण, भनाइ आदिबाट त्यसको अस्तित्व स्वीकार्नु, यसरी प्रमाणबाटै प्रमेयको बोध भएको हुन्छ। घट प्रत्यक्ष गरिन्छ चक्षु र घटको सन्निकर्ष ज्ञानद्वारा, धूमले अग्नि अनुमित हुन्छ, गौसदृश गवय देखेर उपमानद्वारा अर्थ प्रत्यय गरिन्छ र आप्त वाक्यबाट प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमानले फेला नपरेको कुरा पत्यार गरिन्छ शब्द प्रमाण मानेर। यसरी घटबढ नगरी चार प्रमाणबाटै प्रमेयबोध गर्दछन् नैयायिकहरू।

अब सबभन्दा पहिले यी प्रमाणहरूकै परीक्षा गर्नुपर्छ। सारा प्रमेयलाई प्रतिपादित गर्ने यिनै छन् भने यी प्रमाणविना पनि पदार्थ-बोध हुन्छ कि यिनको परीक्षा किन नगर्नु? यो शास्त्र कुनै विषयलाई सुरुक्कै स्वीकार गर्दैन, उसले परीक्षा गरेर ठीक ठहरिए मात्र मान्यता प्रदान गर्छ। प्रमाणपरीक्षा गर्दा शङ्का गर्नेले भन्ने कुरापट्टि विचार गरौं लौ त।

प्रत्यक्षादि प्रमाण तीनै कालमा असिद्ध भएकाले यिनको प्रामाण्य छैन। गन्धादिविषयक ज्ञानलाई हामी प्रत्यक्ष भन्दछौं। प्रमाभन्दा पहिले प्रमाण भएमा इन्द्रियार्थ सन्निकर्षबाट प्रत्यक्ष सिद्ध गर्न सकिएला, तर प्रत्यक्ष प्रमाणभन्दा पूर्व नै प्रमा सिद्ध छ भने प्रमाणले प्रमेय सिद्ध गर्ने भन्ने कुरा स्वतः खारेज हुन्छ। अर्थात् गन्धादिसिद्धि घ्राणेन्द्रिय र पुष्पको सन्निकर्षभन्दा अगाडि नै भइसकेको छ भने प्रत्यक्षपछि गन्धादि उत्पन्न हुन्छ भन्न मिलेन।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रमाको करण हुन्छ प्रमाण, प्रमाकै अभावमा प्रमाको करणत्व कसरी सिद्ध गर्ने? त्यसो हो भने पूर्व नै प्रमाको सिद्धि स्वीकार्नुपर्छ। त्यसो मानेमा इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट प्रत्यक्षोत्पत्ति हुन्छ भन्न होला र नाकले फूलको गन्ध भेट्नु-अगावै फूलमा गन्ध छैन भन्ने र, त्यो त छ नै। फूलमा गन्ध नाकले थहा पाउँछ पो भन्न सकिन्छ। यसो भएमा इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट प्रत्यक्षोत्पत्ति भन्ने कुरा गलत साबित हुन्छ। अब यसरी इन्द्रियार्थ सन्निकर्षबाट प्रत्यक्ष सिद्ध हुँदैन प्रमाभन्दा अगाडि प्रमाण सिद्ध गर्ने भए। यसरी अगाडि बाटै प्रमाण सिद्ध हुने भएन।

प्रमेयभन्दा पछाडि प्रमाण सिद्ध हुन्छ भनेको पो हो त भन्ने हो भने प्रमाणभन्दा पूर्व विषय सिद्ध हुने भए त्यसो भएमा प्रमाणबाट प्रमेय सिद्ध हुने भएनन्।

यदि प्रमाण र प्रमेय एकैबाजि हुने भए भनेर माने पनि ज्ञानहरू प्रतिवस्तुमा नियत हुन्छन् भन्ने कुरो हुँदा बुद्धिले ज्ञान गर्दा क्रमवृत्तित्व रहन्छ भन्ने कुरो खारेजमा पर्ने डर रहन्छ। एकै बाजि सबै ज्ञान उत्पत्ति नहुने देखेर नै हामीले मन छ भन्ने कुरा स्वीकार्नुपरेको हो। आँखाले रूप देख्तछ, नाकले गन्ध थहा पाउँछ, कानले शब्द सुन्दछ जिब्रोले स्वाद पाउँछ र छालाले शीतोष्णस्पर्श थहा पाउँछ प्रतिवस्तुमा ज्ञान नियत छन् सबै एक बाजि थहा पाउनुपर्ने तर त्यसो हुँदैन। पालैपालोसँग ज्ञान हुन्छ। जस्तो रेडिओ खोल्दा धारा स्टेशनसँग सम्बन्ध भए पनि सियो जहाँ लगायो, त्यहींको गीत समाचार आदि आउँछ। त्यस्तै मनरूपी सियोले हामी पालैसँग ज्ञान गर्दछौं। युगपत् प्रवृत्ति भए बुद्धिको क्रमवृत्तित्व खारेजमा पर्छ।

प्रमेयभन्दा पूर्व प्रमाण मान्दा, प्रमेयभन्दा पछि प्रमाण स्वीकार्दा या सँगसगै प्रमाण प्रमेय मानूँ भन्दा तीनै पक्षमा यो सम्पन्न हुन सकेन, त्यसो भएकोले प्रत्याक्षादिको प्रमाणत्व हुन सक्तैन। यो भयो पूर्वपक्ष।

यसको प्रत्युत्तर यस प्रकारले दिइन्छ। प्रमाण प्रमेयको पूर्वापर सहभाव नियत छैनन्। वस्तुको स्वभाव जहाँ जस्तो छ त्यहाँ त्यही किसिमले मान्नुपर्छ कहीं उपलब्धिको हेतु पहिले र उपलब्धिविषय पछाडि हुन्छ, जस्तो--पहिले सूर्यको प्रकाश देखिन्छ अनि वस्तु देखिन्छन्। कहीं भने उपलब्धि विषय पहिले नै रहिरहेका हुन्छन् र उपलब्धि हेतु पछाडि आएको हुन्छ जस्तै अँध्यारो कोठामा सबै सामान छन्, वत्ती पुगेपछि माल फेला पर्छन्। कहीं सँगसँगै पनि उपलब्धि हेतु र उपलब्धि विषय हुन्छन् जस्तै धूमले अग्नि ग्रहण हुन्छ। उप-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लब्धिहेतुको नाम प्रमाण र उपलब्धिविषय प्रमेय हुन्छ। प्रमितो अर्थः अनेन, प्रमीयते, प्रमास्यते इति प्रमाणम्। प्रमितम्, प्रमीयते, प्रमास्यते इति च प्रमेयम्। यी निरुक्तिबाट प्रमाण र प्रमेय भूत, वर्तमान र भविष्यत् तीनै काल लागि सम्भव भएका छन्।

त्रिकाल हुने भन्ने स्वीकृति नगरे व्यवहार पनि चल्दैन, पाचक भन्दा पक्षपति भन्न नमिल्ने हुन्छ पकाउने र पछि पकाउनेलाई पनि पाचक भनिन्छ। तीन कालमा असिद्ध भएकाले प्रत्यक्षादि अप्रामाण्य हुन् भन्ने तिम्रो मनसाय क्या हो? सम्भव भएको कुरो पनि रोकेको कि? अथवा असम्भव कुरा जताएको? सम्भव कुरोलाई हटाउनै सकिदैन, जताएको हो भने ठीकै छ प्रमाणको लक्षण गर्नैपर्छ। यदि तिमी त्रैकाल्यासिद्धिमै डटिरहन्छौ भने तिमीले प्रतिषेध गर्न पनि पाउँदैनौ। किनभने त्यो प्रश्न तिम्रो खण्डनमा पनि दोहरिन्छ। पहिले कि पछाडि कि सँगसँगै प्रतिषेध गरेको भन्न सकिन्छ। भएभरका प्रमाणको खण्डन गरेपछि तिमीले खण्डन गर्ने प्रमाण पनि त खण्डित हुन्छ नि। मैले गरेको प्रतिषेध ठीक भन्छौ भने सबै प्रमाण खण्डित भएनन् तिम्रो प्रतिषेध त ठीक भन्यौ कि?

त्रैकाल्य प्रतिषेध गर्न हुँदैन किनभने वस्तुको स्वभावविपरीत कुरो गर्ने हक हामीलाई कहाँ छ र। पछाडि निस्केका आवाजबाट पहिले देखिरहेका बाजा अनुमान गरिन्छ यहाँ प्रमेय बाजा साध्य हुन्छ र साधन हुन्छ शब्द। जस्तो अर्कै कोठामा बसेर कसैले वीणा बजायो या मुरली फुक्यो भने ती शब्द-बाट वीणा बजाइन्छ मुरली फुकिन्छ भन्ने अनुमान हुँदैन र। उपलब्धिको साधन भयो प्रमाण हुन्छ उपलब्धिको जब विषय हुन्छ त्यो प्रमेय हुन्छ। त्यति-मात्र होइन त्यही प्रमेय कहीं प्रमाण पनि भएको देखिन्छ।

हामी एक धार्नीको ढकलाई प्रमाण मानी आलु किन्छौं। त्यस बेला आलु प्रमेय र ढक प्रमाण हुन्छ। दुई धार्नी किन्नुपर्दा अघि तौलिएको आलु ढकसग मिलाएर तौलिंदा तौलिने आलु प्रमेय हुन्छ र ढकसँग राखिएको आलु प्रमाण हुन आउँछ।

प्रमाण भएपछि प्रमेय हुनै नसक्ने पनि होइन। यो त व्यवहारबाट हुने कुरा मात्र हुन्। आत्मा उपलब्धि विषयमा पढेकोले प्रमेय हुन्छ, उपलब्धिमा स्वतन्त्र भएर प्रमाता बन्छ। बुद्धिको उपलब्धिको साधन हुँदा प्रमाण हुन्छ र उभयाभावले प्रमिति पनि हुन्छ। एउटै पुरुष पिता, पुत्र र पति हुन्छ, एउटै नारी माता, पुत्री र पत्नी हुन्छे, अर्थ विशेषले उनीहरूको विभिन्न नाम राखिएको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ । कारक शब्द निमित्त वशले कर्ता कर्म करण हुन्छन् । जस्तै वृक्षस्तिष्ठति यहाँ वृक्ष आफ्नो स्थितिमा स्वातन्त्र्य हुँदा कर्ता भो, वृक्षं पश्यतिमा कर्म, वृक्षेण चन्द्रमसं ज्ञापयतिमा करण, यसरी नै क्रियाको साधन भएमा प्रमाण शब्द वन्छ, उपलब्धि हेतु एभ प्रमाण, उपलब्धि विषय भए प्रमेय भनी ठान्नुपर्छ ।

यसमा अर्को उपशङ्का झिकेर एक प्रश्न गरिन्छ त्यो के भने प्रमाण स्वतः सिद्ध छैन, त्यसो माने आत्माश्रय दोष पर्छ । त्यसो हुँदा प्रमाणान्तर स्वीकार गर्नुपर्छ । तिनको परस्पर साधकत्व मान्दा अन्योन्याश्रय दोष पर्छन् । फेरि तिनको प्रमाण अर्को मान्दै जाने भएपछि प्रमाणको प्रमाण त्यसको पनि प्रमाण मान्दा अनवस्था हुन जाने भो । यो झन्झट पन्छाउन प्रमाणविना नै प्रमाण-सिद्धि मान्ने भए अर्को प्रमाणविना यदि प्रमाण सिद्ध हुन्छन् भने प्रमाणविना प्रमेय पनि सिद्ध हुन् किन प्रमाणको वेग्लै अस्तित्व स्वीकार्नु र भनी सारा प्रमाण विलोप गर्ने यस्तो शङ्कामा उत्तर प्रस्तुत गरिन्छ ।

प्रदीपको प्रकाशले घटादि प्रकाश जसरी हुन्छन्, त्यसरी नै प्रमाणहरूले प्रमेयलाई प्रकाश गर्दछन् । यहाँ घटको प्रकाशकत्व प्रदीपमा छ प्रदीप-प्रकाशक चक्षु छ त्यसको ज्ञापक अर्को होला यसरी अनवस्था ल्याएर किचोलो गर्ने हो भने वत्तीले पनि घट प्रकाश नगर्ने भो । घटप्रत्यक्षमा तत्तत्प्रकाशकहरूको अपेक्षा हुँदैन र अनवस्था हुँदैन भने हाम्रो प्रमाणमा पनि यही कुरो लागू हुन्छ । प्रमाणले प्रमेयसिद्धि गर्दा प्रमाणसिद्धि अपेक्षित हुँदैन। जुन वेला प्रमाणसिद्धि अपेक्षित होला त्यस वेला त्यहाँ प्रमाण खोजियोस्, त्यसलाई प्रमाणित गर्ने अनुमानादिक हुन्छन्, त्यस वेला अर्को नयाँ प्रमाण हुँदैन र अनवस्था दोष पर्दैन। सर्वत्र प्रमाणसिद्धि अपेक्षित पनि गरिंदैनन् कहीं त्यस्तै पर्‍यो भने पनि वीजाङ्क र न्यायले त्यो सह्य मान्नुपर्छ ।

प्रकाश सहकारी चक्षुले रूप ग्रहण गर्छ । प्रदीपप्रकाश प्रत्यक्षको अङ्ग भएर दृश्य-दर्शन गराउन प्रमाण हुन्छ । प्रदीप भए देखिन्छन्, नभए देखिंदैनन् । प्रमाणको काम पनि नयाँ वस्तु सिर्जने होइन र भएकै बुझाउने हो । इन्द्रियहरू स्वविषयग्रहणद्वारा अनुमान गरिन्छन् । अर्थहरू प्रत्यक्षले ग्रहण हुन्छन् । हरेक कुरालाई छुट्ट्याएर केलाई केलाई भन्ने गर्नुपर्छ । आँखाले वत्ती देखिन्छ, यहाँ प्रदीप दृश्य हुन्छ र घट-पट दृश्यान्तरलाई देखाउँदा दर्शनहेतु पनि हुन्छ । जसरी दीप, दृश्य-दर्शन हेतु दुवै हुन्छ, यसरी नै आत्मा अघि भने झैं प्रमेय प्रमाण वनेको हो ।

वत्तीलाई अर्को वत्तीले हेर्नु पर्दैन र स्वतः प्रकाश छ, त्यस्तै प्रमाण



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि प्रमाणान्तरले ग्रहण गर्नुपर्दैन भन्ने कुराको भाष्यकारले अनेकान्तर दोष पर्ने भनेर खण्डन गरेका छन् । दृष्टान्तको एक पक्ष लिएर विशेषहेतु नभएको कुरोमा अडान लिन हुँदैन भन्ने उनको तात्पर्य छ । प्रमाणद्वारा व्यवहार चलिरहेकोले त्यसलाई खण्डन गर्न सकिन्न ।

सामान्य प्रमाणको परीक्षा गरेर प्रत्यक्षादि विशेष प्रमाणको परीक्षा भने यहाँ गरिन्न । शास्त्रमा त विशद रूपले यी प्रमाण सबैको परीक्षा गरेको छ । यहाँ हामीलाई यति नै पर्याप्त ठानेर मैले यही यस अंशलाई टुंग्याएको छु ।

## ३० अवयविपरीक्षा

अवयविपरीक्षा यस दर्शनको एक प्रमुख विषय भएकोले यहाँ यसको चर्चा गरिन्छ । अव+यु+अच्=अवयव, यो शब्द बन्छ यसरी, यसको अर्थ हुन्छ अंग या भाग भन्ने । अवयव+इनि=अवयवी, यस शब्दले अवयवले बनेको भन्ने अर्थ बुझाउँछ । यसबाट अवयव भनेको अंग र अवयवी भनेको अङ्गी भन्ने शब्दार्थ सिद्ध हुन्छ । यसमा दुई दार्शनिकको ठूलो विवाद छ ।

एक थरीको भनाइ के छ भने यो देखिएको जगत् समष्टिमा केही छैन, खालि अवयवपुञ्ज मात्र हो । हामी जसलाई वन भन्छौं त्यो वृक्ष समुदाय भन्दा अर्को केही छैन । जसलाई सेना भनिन्छ त्यो सिपाहीको समूहदेखि अतिरिक्त केही होइन । जब वन वृक्ष समुदायदेखि अतिरिक्त छैन भने वृक्ष पनि मूल स्कन्ध शाखा प्रशाखा पत्र आदिकै समुदाय मात्र हो । यसो गर्दा गर्दै हामी पछि गएर पत्रमा पुग्दछौं, त्यो पनि रेसा-रेसाको र सानातिना टुक्राटुकीकै मेल देख्तछौं, आखिर परमाणुपुञ्ज बाहेक वृक्ष केही हुँदैन र वृक्ष घटपट यो सबै अवयव-समुदायका अतिरिक्त केही होइनन् भन्ने सिद्ध हुन्छ । अवयवदेखि पृथक अवयवी त्यसैले छैन भन्ने यिनीहरूको मत छ ।

यो सिद्धान्त स्वीकार गर्दा साथ आत्मा भन्ने सिंगो अर्को मात्र पर्दैन र रूप-विज्ञान-वेदना-संज्ञा-संस्कार-रूपी पञ्च स्कन्ध नै आत्माको स्वरूप हुन्छ । अनि परमाणुलाई पनि टुक्राउनुपर्छ, त्यसको पनि अवयव हुनुपर्छ, किनभने चार दिशा र तल-माथि गरी छ ठाउँमा छोएर परमाणु रहेपछि परमाणुको षडंशता (६ भाग) मान्नुपर्‍यो । यसो गर्दा गर्दै हामी शून्यम् शून्यम् भन्ने सिद्धान्तमा पुग्दछौं । अनि सत् भन्नु नै क्षणिक र वस्तुको रूप भन्नु नै शून्य हो भन्ने मतमा चिप्लँदै थाहा नै नपाईकनै हामी पुगेका हुन्छौं । त्यसो



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुँदा अवयववादी अनात्मवादी र जगत्लाई शून्यमा परिणत गर्ने हुन्छन् । यस मतका प्रबल समर्थक बौद्धहरू छन् ।

यसको विपरीत अर्को मत छ, अवयवदेखि अतिरिक्त अवयवी सिद्ध गर्छ । यिनीहरूको भनाइ के छ भने अवयवी नमानेको खण्डमा संसारकै व्यवहार चल्दैन र दर्शनको पुनर्जन्मवादलाई नै धक्का पर्छ ।

यदि अवयवी छैन भने सबै यी द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, कुनै पनि ग्रहण हुन सकेन । घट भनेको परमाणुपुञ्ज हुने भो, परमाणु अतीन्द्रिय छन्, अब अवयववाद स्वीकार्ने पक्षले यो घट कालो एउटा ठूलो माटाको छ भन्न पाएन । किनभने अवयवीभूत द्रव्यान्तर दर्शन विषय उसको पक्षमा रहेन ।

निरधिष्ठान कुनै कुरा ग्रहण हुँदैनन्, द्रव्यादि ग्रहण गरिन्छन् । त्यसैले माटाको एउटा ठूलो यो गाग्रोमा पानी भर भन्ने व्यवहार देख्तछौं । सबै द्रव्यादि पदार्थ ग्रहण हुन्छन्, त्यसै हुँदा अवयवदेखि अतिरिक्त अवयवी छ भन्ने हामीले मान्नैपर्छ । संग्रहले अवयवलाई जोडेर डल्लो पार्छ, पानीले माटो मुछेर गाग्रो बनाउँछ र भट्टामा पोलेर त्यो गाग्रोलाई धारण र आकर्षण गर्ने बनाइन्छ । संग्रह भनेको संयोग सहचरित गुणान्तर हो । यदि अवयवपुञ्ज मात्र मान्ने भए धूलोको राशले पनि यी काम गर्नुपर्छ । धानको थुप्रोबाट एउटा धान तान्दा सबै धान खिचिँदैनन्, तर एक थान कपडाको एक छेउ तान्दा भने थानै तानिन्छ । कपडा बनेपछि ओढ्न ओछ्याउन सकिन्छ, धागोले त्यो काम गर्दैन । फेरि धानका गेडा भिन्नै भए पनि देखिन देखिन्छन् भन्लाउ तर एक द्रव्य त त्यस थुप्रोलाई भनिँदैन । यहाँ गाग्रोलाई एउटा भनेर नै किटेर भनिन्छ । नानार्थ विषयलाई एक दर्शन उपपत्तिसिद्ध कुरो होइन । अनेक परमाणु पुञ्जलाई एक भनी अपलाप त गर्न भएन यदि अवयवी नमान्ने भए ।

सेनाङ्ग र वनाङ्गमा टाढाबाट पृथक्त्व ग्रहण गर्न नसकिएपछि एकत्व-बुद्धि उत्पन्न भएझैं सञ्चित अणुहरूको पृथक्त्व ग्रहण नगरेर एकत्वबुद्धि घटमा हुन सक्तछ भन्ने पनि पूर्वपक्षीको भनाइ छ । तर यहाँ टाढाबाट सेना वनाङ्गको पृथक्त्व रहँदैन जस्तै वनमा धेरै जातका वृक्ष छन्, तिनको टाढाबाट जात छुट्टिँदैन, नजीकमा परेपछि यो पलाश यो खयर भनेर जात छुट्टिन्छ, त्यसो हुँदा त्यहाँ एकत्व व्यवहार लाक्षणिक हो, दूरत्वले गर्दा विभेद गर्न नसकेर त्यसो भन्नुपरेको हो ।

परन्तु यी अणुहरू अतीन्द्रिय छन् । यहाँ घटमा भएको एकत्व अणु सञ्चयविषयक हो कि होइन, अघि सेना वनलाई दृष्टान्त दिएँ भनेर तिमीले अघि भन्यौ त्यो पनि साध्य नै छ, त्यसको विषयमा पनि परीक्षा गर्न बाँकी नै



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छ। यहाँ जुन एकत्वज्ञान हुन्छ त्यसकै बारेमा परीक्षा गरिन्छ। यो एक भन्ने ज्ञान द्रव्यान्तर विषय हो कि अणुसञ्चय विषय हो। अणु धेरै छन् तिनको पृथक्त्व ग्रहणहुन सकेन, अभेद भएर एक भन्ने ग्रहण भएको भन्ने तिम्रो भनाइ होइन त। यसको माने के भो भने, एक थोकमा एक थोक भान भो भन्ने हुन्छ, जस्तो स्थाणुमा पुरुषको भान हुन्छ, यताबाट के नतीजामा पुग्दछौं भने एक थोकलाई एक थोक सम्झँदा एउटा प्रधान कुरा रहेछ, त्यो अप्रधानमा सम्झिएछ भन्ने पो निष्कर्ष आउँछ त। स्थाणुमा पुरुष सम्झेपछि पुरुषको अस्तित्व सिद्ध भएझैं, नाना थरीमा एक भन्ने सामान्य ग्रहणबाट प्रधान कुनै एक भनिने अवयवी रहेछ भन्ने कुरो जताउँछ।

अनेक समूहलाई समुदाय भनिन्छ भन्यौ, यो पनि मिल्दैन, द्वित्वजे समानाधिकरण हुन्छ संयोग त। संयोग अर्थान्तर हेतुवाला हुन्छ। कुण्डली गुरुः अकुण्डलश्छात्रः यस्तो प्रयोग पाइन्छ।

मुख्य कुरो के छ भने जातिमा एकाकारानुवृत्ति हेतु हुन्छ, अर्थात् अयं घटः अयं घटः भन्ने घटसामान्यमा रहने कुरोलाई हामी जाति भन्दछौं, ज्ञानको अनुवृत्तिहेतु भएको जातिविशेषलाई प्रत्याख्यान गर्न सकिन्न। समुदित अणुसमवस्थानदेखि अर्थान्तर भएको जातिविशेषलाई अभिव्यक्त गर्ने अवयवी अर्थान्तर मान्नुपर्छ।

यसले गर्दा जहाँ जति अंशमा अणुसमवस्थान छ त्यति अधिकरणमा जातिविशेष स्वीकार्नुपर्छ। यसो भएमा जुन अणु समुदाय वृक्ष भनी प्रतीयमान हुन्छ त्यस अणुसमुदायका भागमा वृक्षत्व ग्रहण गर्नुपर्छ, अब यसरी एक वृक्षमा वृक्षत्वहुत्व प्रतीति हुने भो, किनभने हामीले एक अवयवी स्वीकारेको छैन र प्रत्येक अणुसमुदायका भाग-भागमा वृक्ष भनी ग्रहण गरेका छौं।

अवयव र अवयवीको तादात्म्य सम्बन्ध पनि हुँदैन, अभेदमा आधाराधेयभावसम्बन्ध कहाँ हुन्छ र। तन्तुः पटः भनिदैन तन्तुषु, पटः भन्ने व्यवहार हुन्छ। त्यसो हुँदा पनि अवयवी अलग्गै मान्नुपर्छ।

अवयवी नस्वीकारे सबै थोक ग्रहण हुँदैन भनेकोमा एउटा एउटा रौं नदेखे पनि केश समूह देखिन्छ भन्ने तर्क प्रस्तुत गरेको पाइन्छ यसमा इन्द्रियग्राह्य केश छ र टाढाबाट नदेखे पनि थुप्रो देखिन्छ, अणु इन्द्रियग्राह्य छैनन्, यस उदाहरणले अणुसमुदायग्रहण गर्न सकिन्छन् भन्न मिल्दैन।

अवयवावयविवाद प्रलयसम्म पनि टुङ्गिदैन भनेर पनि भन्न हुँदैन, हामी परमाणुलाई नित्य मान्छौं अणुको सद्भावले गर्दा प्रलय पनि हुँदैन भन्ने



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हाम्रो मत छ । जोभन्दा अल्पतर हुँदैन जो परम अंल्प छ त्यही परमाणु मानिन्छ । अवयव टुक्रिँदै जान्छ त्रुटिसम्म, त्रुटिभन्दा पर सूक्ष्म चाहिँ द्रव्यमा परमाणु हुन्छ । यसरी न्यायले अवयवदेखि वेग्लै अवयवी मानेको छ । यसमा जातिविशेषलाई अभिव्यक्त गर्ने अवयवी अर्थान्तर हो भन्ने कुरा अगाडि पनि गरिएको छ ।

यहाँ प्रसंगमा पर्न आएको जातिवाद पनि अवयवीको कुरा गर्दा कोट्याउनु त्यति अप्रासङ्गिक होओइन । आजको समाजले जातिपाति खण्डन गर्छ तर दार्शनिक आधार नबुझेर वेदान्ती पनि जाति मान्दैनन्, बौद्ध पनि जाति मान्दैनन् । यो नमान्नाको कारण हो जगतलाई मिथ्या ज्ञानबाट कल्पित मान्नु नै । उनीहरू जगत अज्ञानकल्पित भन्दछन् वास्तवमा यसको अस्तित्व स्वीकार्दैनन् र भान भएको जगत शून्यस्वरूप भन्ने बौद्ध र यो मायामा अध्यास भएको हो भन्ने वेदान्ती छन् ।

तर नैयायिकहरू चारमहाभूतका परमाणु नित्य र आकाशादि पनि नित्य मान्दछन् । यसले गर्दा यिनीहरू सामान्यलाई जाति भनी जाति नित्य माने । सारा वृक्षमा रहने सामान्य धर्मको नाम वृक्षत्व हुन्छ । वृक्षत्व वृक्ष मात्र रहने जाति हो । वृक्षको भेद हुन्छ, पलाश पलाश मात्र रहने जुन सामान्य धर्म छ त्यो पलाशत्व जाति हुन्छ । अर्थात् पलाशमा वृक्षत्व जाति पनि छ र विशेष पलाशत्व जाति पनि छ । सूत्रकारले जातिको परिभाषा गर्दा समानप्रसवात्मिका जातिः भन्ने लेखेका र वृत्तिकारले समानाकारबुद्धिजननयोग्यत्वमर्थः भनी व्याख्या गरेको छ अर्थात् एउटै आकारको ज्ञान पैदा गर्ने धर्म भन्ने हुन्छ ।

हामी वेलायती कुकुर र भोटे कुकुरमा एउटै कुकुरत्व जाति पाउँछौं। संसारमा रहेका चारै खुटका मानिसमा मनुष्यत्व जाति छ, तर देशकाल आव-हावाले गर्दा अफ्रिकावासी काला भए, वेलायती कैला भए, चीनिया पहेंला भए, एशियावासी गहुँगोरा भए । यसमा मनुष्यत्व सबैमा छ । एशियालीमा वेलायती-पन छैन, चीनियामा अफ्रिकालीपन छैन, यसरी त्यहाँ फेरि अवान्तर जाति मान्नुपर्छ । यस क्रमले ममा पहिले मनुष्यत्व, त्यसपछि एशियालीत्व, त्यसपछि नेपालीत्व, त्यसपछि ब्राह्मणत्व, त्यसपछि भट्टरायत्व आदि जाति छन् । यहाँ त्यो नमानेर जाति बनाउन खोज्छन्, अहिले यो त गधा मलेर गाई बनाउने कुरो हुन्छ । बोकोलाई कुकुर बनाउने कुरो हुन्छ ।

दर्शनले जातिवाद किन मान्दछ, त्यो नमान्दा उसको सिद्धान्तमा के आँच आउँछ, यी कुरा बुझिदिनुपर्छ । हामी मात्र जाति नमान्ने होइनौं या मान्ने होइनौं, यदि हामी यो संसारलाई द्रव्यगुणमा विभाजित गर्छौं भने जातिवाद छाडिंदैन ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यदि हामी जगत् 'अध्यास मात्र मान्छौं र शून्य ठान्छौं भने जातिवाद चाहिन्न। न्याय सारा पदार्थको सत्यत्व स्वीकार्छ, त्यसउसले उसलाई अवयविवाद र जातिवाद चाहिन्छ र अवयववाद खण्डन गरी अवयविवाद स्थापना गर्छ।

## ३१ शब्दपरीक्षा

वैशेषिकदर्शनले प्रत्यक्ष र अनुमान दुई प्रमाण मानेको छ। न्यायशास्त्रले भने प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्द चार प्रमाण मानेको छ। चार्वाक वाहेक सबै दार्शनिकको मतमा अनुमान प्रमाण स्वीकार गरेको पाइन्छ। आस्तिक सहयोगी दार्शनिक वैशेषिकले समेत शब्दलाई प्रमाण नमानेर अनुमानकै अन्तर्गत यसलाई गराएको पाइन्छ।

शब्द यस्तो तत्त्व छ, कसैले यसलाई द्रव्य माने कसैले गुण ठाने। फेरि ज्ञानविज्ञान दुवैले यसलाई पूर्ण रूपले अन्वेषण गर्न परिश्रम गरेका छन्। शब्दब्रह्मवादीहरूले भनेका छन्—

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
विवर्ततेर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः॥

अर्थात् अनादि र अविनाशी शब्दब्रह्म अर्थ रूपले विवर्त हुन्छ, जसबाट जगतको प्रक्रिया चल्छ भनी वाक्यपदीयकारले भने।

आज शब्दको वारे वैज्ञानिकहरूले अनेक प्रयोग गरेर यसको वास्तविकताबारे प्रकाश पारिसकेका छन्। रेडियोले विद्युत्तरङ्गमा ध्वनिलाई बदलेर दूरसञ्चार गराउँछ। फित्तामा ध्वनितरङ्ग अङ्कित गरी यन्त्रद्वारा यथा समयमा प्रसार पनि गर्ने व्यवस्था मिलाइसक्यो।

यहाँ शब्दका बारेमा मेरो त्यति अनुसन्धान छैन, म मन्त्रमयी देवतालाई साक्षात्कार गर्ने सामर्थ्य राख्ने व्यक्ति पनि होइन र शब्दको विद्युत्तरङ्गित रूप ध्वनितरङ्गमा परिवर्तन गर्ने विषयको प्रवक्ता पनि होइन। यो मैले आज बुझेर पनि योभन्दा अघि आर्यहरूले यसवारे के कति विचारे त्यो त 'निबन्ध-चूडामणि' मा छोटकरीमा प्रस्तुत गरेको छु।

तर अब अहिले न्यायका फाँटमा परेका कुरा यहाँ प्रस्तुत गर्न खोजेको छु। जहाँ जसको बढ्ता महत्त्व हुन्छ त्यहाँ त्यही मुख्य विषय हुन्छ



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भन्ने ठानेर शब्दका वारेमा उनीहरूको भनाइ भाषान्तर गर्नु मेरो कर्तव्य हुन गएको छ । यसमा मेरो भन्नु केही छैन सबै न्यायसूत्रका भनाइ हुन् । वेदलाई हिन्दूहरूले अति ठूलो स्थान दिएको र शब्दको प्रामाण्यबाट यसको बढ्ता सम्मान हुने भएकोले पनि त्यो पनि प्रसंगवश यहाँ कुरा गर्न पाइने भएको छ । अत्र अनुमानदेखि अतिरिक्त शब्द-प्रमाणको सिद्धान्त प्रतिपादन गर्दै शास्त्र-सम्मत मतलाई पूर्वापरपक्ष गरी प्रस्तुत गरिन्छ ।

शाब्दबोध अनुमिति हो र शब्द अनुमितिको करण भएर अर्थको उपलब्धि हुन्छ । प्रत्यक्षबाट उपलब्धि हुँदैन अर्थको । फेला नपरेको साध्यलाई हेतुद्वारा पछाडि थहा पाउने कुरो नै त अनुमान हो नि । शब्दरूपी हेतुले पछाडि अनुपलभ्यमान अर्थको ज्ञान हुन्छ, यसरी अनुमानबाट जुन ढंगले वस्तुको बोध हुन्छ शब्दद्वारा पनि त्यही किसिमले अर्थबोध हुने भएकोले यी दुईमा विशेष फरक केही छैन । शब्द र अर्थको सम्बन्ध ज्ञान भएपछि त्यस शब्दले त्यो अर्थ ग्रहण गर्छ, जसरी लिङ्ग र लिङ्गीको संबन्ध प्रतीत भएपछि त्यो हेतुको उपलब्धिले त्यो लिङ्गीको ग्रहण हुन्छ । धूम र अग्निको अविनाभाव सम्बन्ध-ज्ञान भएपछि धूमरूप लिङ्गले लिङ्गी अर्थात् हेतुमान् अग्निको ग्रहण गर्छ । यस कारण अनुमानकै अन्तर्गत शब्दलाई मान्नुपर्छ भन्ने पूर्वपक्षीको भनाइ छ ।

अर्थको अनुमेयत्वलाई स्वीकार्न सकिन्न, शब्द र अर्थको सम्बन्धबाट हुने शाब्दबोध आप्तोपदेश सामर्थ्यबाटै हुन्छ । भ्रमादिशून्य व्यक्तिको उपदेशात्मक शब्दको आकाङ्क्षा योग्यतादिमत्त्व सामर्थ्यबाटै व्याप्तिज्ञानको वास्तै नराखी शाब्दबोध हुने गरेको छ । स्वर्ग, नरक, देवता, अप्सरा, पिशाच इत्यादि अप्रत्यक्ष अर्थको आप्तोपदेशबाटै बोध हुन्छ । यहाँ व्याप्तिग्रहण गरी अनुमान हुने होइन । शब्द र अनुमानमा एकैपन छ भन्ने बारेमा पनि शब्द र अनुमानको उपलब्धिबाट प्रवृत्तिभेद हुने किसिममा यही विशेषताले फरक कायम गरेको पाइन्छ । यो शब्दको यससँग सम्बन्ध यो चाहिं मानिन्छ र यस शब्दको यस अर्थसँग प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध छ भन्ने कुरा खारीज गरिन्छ । प्राप्तिलक्षणरूपी सम्बन्ध शब्दार्थको भएमा शब्दको छेउमा अर्थ र अर्थान्तिकमा शब्द हुनुपर्दथ्यो । फेरि चलतीचलनमा यस शब्दले यो अर्थ बुझें भनिन्छ, यस शब्दले यो अर्थ अनुमान गरें पनि भनिंदैन । स्थानकरणले उच्चारणीय भएको शब्दसँग टाँसिएर अर्थ रहने भए लड्डूभन्दा मुख भरिने, आगो भन्दा मुख पोल्ने र खुकुरीभन्दा मुख चिरिने हुनुपर्दथ्यो, त्यसो भएकोले शब्दका साथै अर्थ टाँसिदा रहेनछन् भन्ने बुझियो । फेरि अर्थसँग पनि टाँसिएर शब्द रहेको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिएन, लड्डूसँगै मोदक शब्द टाँसिएको देखिंदैन, शब्द त स्थानकरण प्रयत्न साध्य छ, त्यसै भएमा फेरि शब्दार्थको सम्बन्ध नरहने नै हो कि भन्ने शङ्का जन्मने भो ।

शब्द र अर्थको सम्बन्धलाई प्रतिषेध गर्ने कुरो उठ्दैन, शब्दबाट अर्थबोध हुने व्यवस्था देखिएकोले व्यवस्था कारण मान्नुपर्छ, पर्छ । तर त्यो सम्बन्ध हुन्छ शक्तिरूप सम्बन्ध । यो शब्दको अर्थ यो भनेर बुझाइन्छ, जसलाई वाच्यवाचक सम्बन्ध भनिन्छ त्यो वृत्ति नियामक सम्बन्धको अधीन हुन्छ, त्यहाँ व्याप्ति रहेको हुँदैन । त्यसै भएकोले सूत्रकारले उत्तरमा भने—

"न सामयिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य"

अघि भनेको पूर्वपक्षीको कुरो होइन, शब्द र अर्थको सम्प्रत्यय (ज्ञान) समयकारित छ । यहाँ समय भनेको बेलाबखत होइन र आप्तले यो शब्दले यो अर्थ बुझियोस् भनी कायम गरिएको सम्बन्ध हो । शब्दको अर्थका साथ स्वाभाविक सम्बन्ध पनि देखिंदैन, जातिविशेषले प्रयोग गर्दा अनियत अर्थ देखिएको पनि छ, आर्यहरू यव भनेर जौ बुझ्दछन् भने म्लेच्छहरू यव भनेर कागुनु सम्झन्छन् । नियम भए त सबैले एकै कुरा प्रतीति गर्नुपर्ने हो । तैजस प्रकाशले रूपज्ञान गराउँदा कुनै जातिविशेषमा फरक पर्दैन ।

घट शब्दले गाग्रो बुझिन्छ त्यो लौकिक कुरो हो । त्यहाँ त पत्यार गर्न सकिन्छ । तिमीले अघि प्रत्यक्ष र अनुमानले थाहा नपाइने कुरा आप्तवाक्यद्वारा अर्थबोध हुन्छ भनी उदाहरणमा स्वर्ग-देवता आदिका अलौकिक तत्त्वलाई पनि शब्दले बोध गराउँछ भन्यौ । तिम्रा ती अलौकिक कुरा गर्ने सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ वेद हो । त्यो अप्रमाणित छ किनभने वेद झूठ, परस्परविरोधी र पुनरुक्त दोषले दूषित छ ।

मरेर स्वर्ग जाने भन्ने कुरोपट्टि नजाऔँ । वेद भन्छ— सुख्खा परी पानी नपरे कारीरी याग गरे वृष्टि हुन्छ । फेरि छोरा-छोरी नभए पुत्रेष्टि याग गरे छोरा हुन्छ पनि भन्छ । यो लौकिक कुरा सत्य निक्ले अनि पारमार्थिक कुरापट्टि पनि पत्यार गर्न मिल्दथ्यो । खोइ कति कारीरी गर्दा पानी पनि परेको देखिएन, पुत्रेष्टिले छोरो दिएको पनि कति ठाउँमा देखिएन । तिम्रो कुरा साँचो भए यी अपूताहरूलाई अपूतो रहनुपर्दैनथ्यो । सुख्खा परेर देशले अनिकाल बेहोर्नुपर्दैनथ्यो त्यसैले यो अनृत कुरा मात्र हो ।

वेदमा यसको व्याघात अर्थात् परस्परविरोधी कुरा छ जुन त्यही मान्नेलाई पनि निर्वाह गर्न गाह्रो पर्छ । एक ठाउँमा भनिन्छ अग्निहोत्र गर्दा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उदिते जुहोति, अर्को ठाउँमा छ अनुदिते जुहोति, फेरि अर्को ठाउँमा छ समयाध्युषिते जुहोति। अब सूर्य उदाउँदा होम गर, सूर्य नउदाउँदै होम गर र संध्यामा होम गर भनी यहाँ तीन बेला होम गर्ने विधान छ। यसलाई फसाद पार्ने अर्को वाक्य छ उदितमा होम गरे श्यावले खान्छ अनुदितको हवन शवलले खान्छ समयाध्युषितमा हवन गरे श्यावशवलले खाइदिन्छन्। भनेर यो वाक्य दिइन्छ- "श्यावयोऽस्याहुतिमभ्यवहरति य उदिते जुहोति, शवलोऽस्याहुतिमभ्यवहरति योऽनुदिते जुहोति, श्यावशवलावस्याहुतिमभ्यवहरतो यः समयाध्युषिते जुहोति"। यो के बहुलट्टी कुरा भएन होम गर्ने तीन काल तोक्यो, ती तीनै कालमा होमेको निरर्थक छन्, श्याव र शवल नामका कुकुरले खान्छन् भन्यो, त्यसो हुँदा यो परस्परविरोधी कुरा भएकोले पनि वेद अप्रामाण्य छ।

कुनै मन्त्र दोहऱ्याउन तेहऱ्याएर पनि भन्नुपर्छ। "त्रिः प्रथमामन्वाह, त्रि उत्तमामन्वाह" भनिएको छ, यहाँ उत्तम भनेकै प्रथमलाई भनेको भन्ने बोध हुन्छ। अब प्रथमलाई तीन वाजि भन भनेरै सिद्धिइसकेपछि प्रथमलाई उत्तम भनी उत्तम प्रथममै पर्यवसित गराई किन दोहऱ्याएर एउटै कुरा गर्नु यसरी पुनरुक्तदोषयुक्त भएकोले पनि वेद अप्रामाण्य छ। यतिका कुरा हामी सूत्रमा यति छोटो पाउँछौं पूर्वपक्ष रूपमा—

"तदप्रामाण्यमनृतव्याघातपुनरुक्तदोषेभ्यः"

यसरी वेदको ३ प्रामाण्य गर्दा अरू धर्मावलम्बीले आफ्नो धर्मग्रन्थ-खण्डन गर्दा पूर्वपक्षीलाई हत्या गरेझैं नगरी उसको कुरा सुनेर यसरी दार्शनिक दृष्टिले जवाफ दिनु साह्रै सहनशीलताको उदाहरण पाइन्छ। यो दर्शन हो यहाँ हाम्रो ग्रन्थले भनेको मान, नत्र कत्लेआम गर्छु भन्ने दुराग्रह र मूढाग्रह छैन शान्त रूपका सिद्धान्तसूत्र यसरी प्रस्तुत गरिन्छन्।

"न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात्" यसमा वेद झूटो हुँदैन, कर्ममा कर्तामा र साधनमा वैगुण्य भो भने फलोत्पत्ति हुँदैन। कुनै कुरोको फल तीन ओटा कुरा जुटेर मात्र हुन्छ, काम ठीक ठीक हुनुपर्छ, कर्ता दक्ष योग्य हुनुपर्छ, साधन पनि उपयुक्त हुनुपर्छ। यसो भएमा मात्र फलोत्पत्ति हुन्छ। पुत्रेष्टिबाट पुत्ररूपी फल हुन तीन कुरा ठीक ठीक हुनुपर्छ। यहाँ पुत्रोत्पादनमा करण दृष्टि छ, आमा-बाबु कर्ता छन् संयोग कर्म छ। यी तीनको राम्रो योग भए पुत्रोत्पत्ति हुन्छ। विगुण भए हुँदैन पुत्रजन्म। क्रियाको वैगुण्य हुन्छ अयथाविधित्व, कर्ताको वैगुण्य अवि-द्वत्तादि, साधनको वैगुण्य हुन्छ हविहरूको वैगुण्य। मुख्य कुरा के भने कुनै काम गर्न ढङ्ग पुगेन र त्यो विथल्यो भने भनेको कुरामा झूठो आरोप लाग्न हुँदैन। गर्ने



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यजमानका बीजकीट नै सशक्त छैनन् या यजमानकी पत्नीको डिम्ब नै अयुक्त छ भने टाउको फोरे पनि पुत्रोत्पत्ति हुँदैन । पुत्रेष्टि गरेपछि नपुंसकले पनि छोरो पाउँछ कहाँ भनेको छ र । यस लोकमा पनि यही त हो नि, चुरोट सल्काउन सलाई कोर भनेकोमा मसला ओसिएको, सलाई कोर्दा बल्दैन भनेर फटाहा रहेछ भन्न होला र । गुलुप जलेपछि बिजुली बल्दैन, स्वीच बन्द भए पनि बिजुली बल्दैन, बीचमा तार छुटेको भए पनि बत्ती बल्दैन । गुलुप जडी बिजुली खोल बल्छ भन्ने मान्छे के झूठो हुन्छ त । धान लटरम्म फलाउन जल मल माटो र किसान सबै योग्य मिल्नुपर्छ, मार्सी धान पाखा खेतमा छरेर मात्र हुँदैन, कर्म कर्ता साधन जुट्नुपर्छ । यिनको वैगुण्यले फलोत्पत्ति हुँदैन ।

व्याघात परेको भनेको पनि कुरा नबुझेर मात्र हो तिमीले अग्नि-आधानकाल एउटै निर्धारित गर्नुपर्छ । यदि सूर्य उदाएपछि होम गर्ने भए त्यही सदा हुनुपर्छ । उदित काल स्वीकृत गरी अनुदित होम गर्न हुँदैन, त्यसो गरेमा शवलले आहुति खाने कुरा आउँछ । यो व्याघात होइन, मीमांसा नपढी तिमीले अर्थ गर्दा यो दोष देखेको मात्र हो ।

पुनरुक्त दोष भनी जुन भनियो त्यो पनि कुरा राम्ररी नखुट्याएर आरोप लाइएको ठहरिन्छ । अनर्थ अभ्यास पुनरुक्त र अर्थवान् अभ्यासलाई अनुवाद भनिन्छ । साभिधेनीमन्त्रलाई पन्ध्र संख्या पुऱ्याउन पहिलोलाई तीन बाजि नदोहऱ्याई हुँदैन । मन्त्राभिवाद छ– "इदमहं भ्रातृव्यं पञ्चदशावरेण वाग्वज्रेण बाधे योऽस्मान्द्वेष्टि यं च वयं द्विष्मः" भनिएको छ । वाक्य दुई थरीका छन् विधायक र अनुवादक, शिष्टहरूले ठाउँ हेरेर अनुवादक वाक्यलाई पनि सप्रयोजन ठान्दछन् जसरी, त्यसरी नै वेदमा पनि मान्नुपर्छ ।

यसरी अनृत, व्याघात, पुनरुक्त दोषबाट निर्मुक्त छ वेद भनी सिद्ध गरेको देखिन्छ ।

यही सन्दर्भमा वेदको वाक्य-विभाग पनि गरिन्छ । वास्तवमा वेदमा पद्यलाई ऋक् र गद्यलाई यजु भनिन्छ । मन्त्रमा देवताका स्तुति कुनै रहस्यात्मक विषयका स्फुरणहरू पाइन्छन् । गद्यमा पनि यागिकविधि दार्शनिक विचारहरू छन् । यहाँ एक थरी वाक्य विधिपरक छन् एक थरी अर्थवादपरक र एक थरी अनुवादपरक छन् ।

विधि त्यसलाई भनिन्छ जो विधायक छ, अर्थात नियोगकारक हुन्छ । विधि जस्तै— अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः— स्वर्ग चाहनेले अग्निहोत्र याग गर ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विधिमा प्रवृत्त गराउन स्तुति, निन्दा, परकृति, पुराकल्पका कुरा जुन गरिन्छन् त्यस्ता वाक्यलाई अर्थवाद भनिन्छ। साक्षात् विध्यर्थको प्रशंसार्थक वाक्य स्तुति हुन्छ जस्तै–– "सर्वजिता देवाः सर्वमजयन् सर्वस्याप्त्यै सर्वस्य जित्यै सर्वमेवैतेनाप्नोति सर्वं जयति" यी खालका वाक्य हुन्छन्, सबै थोक पाउन र सबै थोक जित्न देवताहरूले सर्वजित् यज्ञ गरे, जसले यो यज्ञ गर्छ त्यसले सबै पाउँछ र सबै जित्छ भनिन्छ सर्वजित् यागलाई गराउन यसले स्तुति गऱ्यो। हाम्रो गणेश-स्तोत्रमा पनि––––

विद्यार्थी लभते विद्यां धनार्थी लभते धनम्।
पुत्रार्थी लभते पुत्रं मोक्षार्थी चाप्नुयात् गतिम् ॥

चार पुरुषार्थप्राप्ति गणेशका बाह्र नाम पढ्नाले हुने भनी अर्थवाद गरिएको छ। त्यसको लालचले अनि धेरैले त्यो पाठ गर्छन्। तात्पर्य यसमा प्रवृत्त गराउनु हो। उसो भए यो फटाहा कुरा हो कि ? भन्ने संभवना उठ्तछ तर त्यसो होइन "भक्तियुक्तेन चेतसा" भनेर भनेको छ भक्ति दृढ गरेको चित्तले पाठ गरे नहुने पनि त कुरो भएन एकाग्र भक्ति गर्नाले नहुने कुरो पो के छ र। चित्त एकाग्र गर्न कति कठिन छ त्यो योग-प्रबोधबाट अवगत हुनेछ।

निन्दा गर्दा पनि त्यस कुराबाट हटिन्छ निन्दित काम कोही गर्दैन यज्ञमध्ये ज्योतिष्टोम पहिलो हो, यो यज्ञ नगरी जो अर्को याग गर्छ त्यो खाल्डोमा जाकिन्छ भन्ने तात्पर्यको वेदवाक्य छ। यो वाक्य थाहा पाएपछि पहिले ज्योतिष्टोम याग हुने भो।

पुरुषविशेषनिष्ठ परस्परको विरुद्ध कथनलाई परकृति भनिन्छ, अर्थात् अर्काले गरेको व्याहत विधिको कथन। वपा (भुँडीको बोसो) हवन गरेर अगाडि अनिपृषदाज्यको अभिधारण हुन्छ, चरकाध्वर्यु पृषदाज्यलाई नै अगाडि अभिधारण गर्छन् भनी अर्काले गरेको कुरा उठाएर अग्निको प्राण हो पृषदाज्यस्तोम भनी पृषदाज्यलाई विधि झैं गरेर भनिनु हुन्छ परकृति।

ऐतिह्यसँग सम्बद्ध विधिको नाम हो पुराकल्प, जस्तै पहिले ब्राह्मण-हरूले वहिष्पवमानसामस्तोमबाट स्तुति गरे यज्ञ फैलाऊ भनेर भन्ने छ।

विधिविहितको अनुवचनलाई अनुवाद भनिन्छ अनुवाद गर्नु अधि-कारको निम्ति हुन्छ। लोकमा पनि यसो गरिन्छ- भात पकाऊ विधि-वाक्य भो, नेपालीको त भात ज्यानै हो भन्नु अर्थवाद हुन्छ। पकाऊ पकाऊ वा भनेर भन्नु अनुवाद हुन्छ। यी भए वेदका कुरा, यसमा हामीले वेदलाई प्रामाण्य मात्राको कारण प्रस्तुत गर्दा वेदकर्तालाई आप्त मानी आप्त-वाक्य भएकोले मन्त्र



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आयुर्वेदको प्रामाण्य झैं वेद-वाक्यहरू प्रामाण्य कोटिमा चढ्छन् ।

मणि-मन्त्र-औषधिको प्रभाव अचिन्त्य हुन्छ, मन्त्रले सर्प लट्टिन्छ । ओषधिको प्रभाव सर्वविदित छ, मणिको प्रभाव पनि अनौठो हुन्छ । आयुर्वेदको जसरी प्रामाण्यसिद्ध भएको छ त्यसरी नै अरूको पनि सिद्ध हुन्छ । वैद्यले दिएको औषधि आप्त-वाक्य मानेर सेवन गर्नुपर्छ । रबडको पञ्जा लाएर ४ सय भोल्टको बिजुलीमा कालिगड काम गर्छ । त्यसैले वेदको प्रामाण्य ईश्वरकृत मानेर स्वीकार्य छ नैयायिकहरूलाई ।

शब्द अनित्य— शब्दका बारेमा कसैले यसलाई नित्य माने । तर नैयायिकहरू शब्दलाई कारणवान् भएकोले, इन्द्रियग्राह्य भएकोले र सुख दुःखमा झैं तीव्र-मन्दादि व्यवहार हुनाले अनित्य मान्छन् । यी कारणलाई अनित्य सिद्ध गर्न सकिन्न भन्ने पूर्वपक्षीको भनाइ छ । किनभने सादि भएर पनि घटध्वंस नित्य छ । इन्द्रियग्राह्य सामान्य पनि नित्य नै छ र व्यवहारको के भर भो र । घटाकाश उत्पन्न भो भनी आकाशलाई पनि उत्पन्न मान्दछन् नि । यस भनाइको खण्डन गरी सिद्धान्तवादी भन्छन्, घटध्वंसमा पनि त्रैकालिकत्वरूप नित्यत्व छैन । यसरी विवेक गर्ने भए घटध्वंस एक रूपले अनित्य र एक ढङ्गले नित्य हुन्छ । पारमार्थिक र लाक्षणिक प्रयोगको दार्शनिकले ख्याल नगरी हुँदैन । इन्द्रियले ग्रहण गरेकै भरमा शब्दलाई अनित्य मानेको होइन । सन्तानपरम्पराबाट एकधर्मावच्छिन्नत्वले ज्ञापमान हुँदा शब्दलाई अनित्य सिद्ध गरेको हो । आकाशलाई उत्पन्न भन्नु गौण प्रयोग हो । शब्दज्ञान संयोगवाला छ र सर्वत्र ढाकेर रहेको पनि छैन त्यसैले शब्द अनित्य मानिन्छ । यसबारे सूत्र, भाष्य, वार्तिकले धेरै कुरा गरेका छन् । तर त्यसको सारांश भने शब्द अनित्य सिद्ध गर्नु मात्र हो ।

## ३२ शब्दशक्तिपरीक्षा

वर्ण र ध्वनिका भेदले शब्द दुई थरीका छन् । मनको कुरो व्यक्त गर्न प्रयत्नबाट मुखले उच्चारण गर्ने शब्दलाई वर्ण भनिन्छ । ध्वनि प्राकृतरूपमा निस्कने आवाज मात्र हो । शाब्दबोध हुँदा वर्णहरू विभक्ति लागेर पद बनी पदार्थलाई प्रस्तुत गर्नामा कारण हुन्छन् । भाष्यकारले नाम र आख्यातमा पदलाई विभक्त गरे । उपसर्ग र निपातलाई पनि नामिकी विभक्तिको अव्ययद्वारा लोप गराई पदको दर्जा दिएको छ ।

पाणिनिले "सुप्तिङन्तं पदम्" भन्ने सूत्र लेखे, त्यहाँ सु औ जस्बाट शुरू गरी ङि ओस् सुप्सम्म जम्मा २१ विभक्ति प्रत्यय नाममा लाग्ने र तिप्



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तस् झिवाट शुरू गरी इट् वहिङ् महिङ्सम्म परस्मैपदी र आत्मनेपदी धातुमा ९+९ गरी १८ विभक्ति प्रत्यय आख्यातमा लाग्ने हुँदा सुप् सु+प र तिङ् ति+ङ् अन्त्यमा हुनेलाई पदसंज्ञा गरे ।

विभक्त माने छुट्टिनु हो । यदि विभक्ति प्रत्यय नलागे कुन कर्ता, कुन कर्म र कुन करण भनी छुट्टिँदैन, त्यस्तै कुन प्रथम पुरुष, कुन मध्यम पुरुष र कुन उत्तम पुरुष भनीकन छुट्टिन गाह्रो पर्छ । रामो विजयते देख्ता सु विभक्तिले रामः कर्ता हुन्छ, रामं भजे भन्दा राम कर्म हुन्छ, रामेण हतो वालिः भन्दा राम करण भए, रामाय नमः मा राम संप्रदान हुन्छ । रामात् नास्ति परात् परतरं भन्दा राम अपादान हुन्छ, रामस्य दासोऽस्मि भन्दा राम सम्वन्धी हुन्छ र रामे चित्तलयो भवतुमा राम अधिकरण हुन्छ र हे राम मामुद्धर भन्दा राम सम्वोधन हुन्छ । यसरी प्रथमा, द्वितीया, तृतीया, चतुर्थी, पञ्चमी, षष्ठी सप्तमी र संवोधन विभक्तिले रामको काम र सम्वन्धलाई अलग्ग्याउँछ । यसै हुँदा सूत्रकार र वर्णका बारेमा कुरा गर्दा भन्दछन् "ते विभक्त्यन्ताः पदम्" भनेर ।

पदको मुख्य काम हो अर्थ ज्ञान गराउनु । अब यहाँ आख्याततर्फ विचार नगरी नाम, पदवाट वोध गराइने अर्थको स्वरूप के हो भन्ने तर्फ विचार मोडिन्छ । गौः भन्ने पदवाट व्यक्ति, आकृति, जाति तीनै थोक बुझिन्छ भने गौः ले वास्तवमा के बुझाउँछ भन्ने यहाँ प्रश्न खडा हुन्छ । गौः भन्ने पदवाट व्यक्ति, आकृति र जातिमा अभेदान्वय हुँदा संशय हुन्छ पदार्थले सवैलाई बुझाउने हो कि एकलाई वताउने हो भन्ने ।

पदार्थको अवधारण गर्दा शब्दको प्रयोगसामर्थ्य हेर्नुपर्छ । शब्द-समूह व्यक्तिलाई लिएर प्रयुक्त भएको देखिन्छ । त्यसो हुँदा व्यक्ति पदार्थ हो भन्नेहरूले त्याग, स्वत्व, संख्या, वृद्धि, अपचय, वर्ण, समास, अनुवन्धहरू व्यक्तिमा नै सम्वद्ध हुन्छन्, जातिमा हुँदैनन्, त्यसो हुँदा व्यक्तिमै पदार्थ रहेको हुन्छ भन्छन् । यसलाई उदाहरणले अझ छर्लङ्ग पार्न सकिन्छ, जस्तै—

व्राह्मणलाई गाई दिन्छ भन्दा गाईलाई आफ्नो स्वत्व छाडी त्याग गरिन्छ । त्याग द्रव्यकै हुन्छ जातिको हुँदैन । रामको गाई, भन्दा यहाँ गाईको स्वत्व राममा निहित छ, द्रव्यलाई गाई शब्दले बुझाएमा पो त सम्वन्ध हुन सक्तछ द्रव्यान्तर रामसँग गाईको द्रव्यान्तर भएर जाति बुझाएमा जाति परिच्छिन्न हुँदैन र सम्वन्ध हुन सक्तैन । संख्यावाट पनि यहाँ व्यक्तिपरक शब्दार्थ भन्नेलाई वल पुऱ्याउँछ, भिन्न द्रव्य भए पो गणना हुन्छ, दश ओटा गाई वीस ओटा गाई भनेर जातिको गणना हुँदैन । कारणवान् द्रव्यको अवयव स्थूल र कृश हुन्छ र



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गाई ठूली भइन्, गाई दुब्लाइन् भन्न सकिन्छ । यो वृद्धि (द्वन्द) र अपचय (घट) पनि व्यक्तिमै प्रयुक्त हुन्छ । वर्ण पनि जातिमा हुँदैन, व्यक्तिमा नै हुन्छ हामी कैली गाई, काली गाई भनी भन्दछौं । गोसुख, गाइगोठ आदि समास गरी प्रयोग गरिन्छ, सुखादियोग द्रव्यसँग हुन्छ, जातिसँग होइन । एकै रूपको प्रजननधारालाई यहाँ अनुबन्ध भनिन्छ, गाईले गाई जन्माउँछिन् । यहाँ उत्पत्ति, धर्म देखिन्छ, यो द्रव्यमा नै उपयुक्त हुन्छ जातिमा हुँदैन । त्यसैले गाई बस्छिन् आदि प्रयोग व्यक्तिपरक नै हो भन्ने निर्णय गरिन्छ । व्यक्ति भन्नु र द्रव्य भन्नु एकै कुरो हो ।

यस व्यक्तिपरक पदार्थको पक्ष खण्डन गर्दै प्रयुक्त शब्दसमूहकै भरमा व्यक्तिपरक भन्दा अनवस्था हुन्छ भन्ने जाति विशिष्ट व्यक्ति मान्नुपर्छ भन्नेको भनाइ छ । व्यक्तिमा त्यस पदबाट त्यो कुरा नभए पनि सहचरण, स्थान, तादर्थ्य, मान, धारणा, सामीप्य, योग, साधन र आधिपत्यद्वारा प्रयोग भएको पाइन्छ, जस्तै—

छाता गयो; यहाँ छाताको संयोगले छाताधारीलाई छाता शब्दको प्रयोग भयो सहचरणबाट । स्थानबाट मेच कराए भनेर मेचमा बसेकोलाई बुझाइन्छ चटाई बनाउन बाबियो ल्याउँदा चटाई बनाउँछ भनी तादर्थ्यमा पनि प्रयोग हुन्छ । व्यवहारबाट पनि राजा कुबेर हो भनी कुबेर झैं धन दिन सक्ने व्यापारद्वारा प्रयोग गरिन्छ । नाप-जोख पाथीले भरिएको चामललाई पाथी चामल छ भन्ने व्यवहार पनि हुन्छ । धार्नी घ्यू भनी तौलिएको कुरामा पनि धारणद्वारा प्रयुक्त भएको पनि पाइन्छ । बाग्मतीमा गाई चर्छिन् भनी सामीप्यलाई लिएर पनि प्रयोग गरेको पाइन्छ । रँगाएको कुरामा पनि कालो कपडा पनि प्रयोग हुन्छ योगमा । अन्न प्राण हो भन्दा हामीले प्राणको साधन अन्नलाई प्राण नै हो भनी साधनद्वारा मानेका छौं । आधिपत्यबाट पनि राजाको जस्तो घरबार भएकोलाई राजघरानाकै हो यो मान्छे भन्ने पनि चलन छ । यसबाट हामी के निष्कर्षमा पुग्छौं भने जस्तो बाग्मती पदबाट बाग्मतीको किनार बोध हुन्छ, त्यस्तै गोपदबाट गोत्वविशिष्ट व्यक्तिको बोधलक्षणाद्वारा बोध हुन्छ । एकै बाजि वृत्तिद्वयको विरोध हुन्छ । त्यसैले जातिबाटै शक्तिग्रह मान्नुपर्छ र व्यक्तिको बोध लक्षणाद्वारा सिद्ध गर्नुपर्छ ।

यदि गो यस पदको व्यक्ति अर्थ हुन सक्तैन भने आकृति पदार्थ होस्, किनभने आकृतिबाटै सत्त्वको व्यवस्था हुन्छ । आकृति भनेको वस्तुको अवयवको नियत व्यूह हो । त्यही आकृतिबाटै यो गाई, यो घोडा, यो मान्छे भन्ने सिद्ध



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ । गाई, घोडा मानिस आदिका नियत अवयवव्यूह बिगारी सबैको मासु काटकुट पारी एकै थुप्रो पारेर राखे गाई, घोडा, मान्छे, खसीको आकृति छुट्टिदैन र खालि मांसपिण्ड मात्र देखिन्छ । जसको ग्रहणबाट सत्त्वव्यवस्थान सिद्ध हुन्छ गाई, घोडा, मान्छे भन्ने र जसको (आकृतिको) ग्रहण नभए जन्तु छुट्टिदैनन् । जसको ग्रहणद्वारा यो यो भन्ने व्यवस्था गर्न मिल्छ त्यसलाई नै शब्दले भन्नु मुनासिब हुन्छ यसको अर्थ यो भनेर । यस प्रकार आकृतिवादी अघि सर्छन् ।

यसको खण्डन जातिवादीले यसरी गरेको पाइन्छ । आकृतिले मात्र कहाँ पदार्थ सिद्ध गर्छ र जातिविशिष्ट प्राणीलाई नै गाई घोडा मान्छे भन्नुपर्छ । माटा गाई घोडामा व्यक्ति र आकृति पाइन्छ, तर जाति त्यसमा रहेको हुँदैन र चिनीको घोडा चढ्न हुँदैन, माटाका गाई दिनु हुँदैन। माटाको गाई, घोडाहरू-लाई दान आरोहण आदि कुरा प्रयोगमा आउँदैनन्, किन आएनन् त भनी सोच्ता त्यहाँ जाति छैन । व्यक्ति र आकृति त छन्, तर जाति नहुँदा व्यवहार चल्दैन। जुन नहुँदा व्यवहार रोकिन्छ वास्तवमा त्यही पदार्थ मान्नुपर्छ भनी जातिवादीको मत छ ।

गाईमा रहने जाति व्यक्ति र आकृतिविना कहाँ अभिव्यक्त हुन्छ । आकृतिको ग्रहण नगरी व्यक्तिको ग्रहण नभएमा जाति मात्र शुद्ध ग्रहण हुँदैन, अर्काको आडमा खडा हुनुपर्नेले, अर्काको अस्तित्वविना आफू बेग्लै अस्तित्व रूपमा देखा पर्न नसक्ने जातिले आफू पदार्थ हुँ भन्न मिल्दैन । यसरी जातिवाद पनि फितलो हुन्छ ।

व्यक्ति, आकृति, जाति, यिनीहरूभन्दा अर्को शक्तिबोध गराउने सामर्थ्ययुक्त पदार्थ नभएपछि शब्दशक्ति के त्यसै समाप्त भयो त भन्ने शङ्का उठ्तछ । वैयाकरण र मीमांसकहरू यस वादसँग संबद्ध छन् कसैले आकृतिलाई मुख्य माने, कसैले जातिलाई प्रमुखता दिए। तर नैयायिकहरूले भने एकलकाँटे पक्ष नलिएर भने—

"व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः"

व्यक्ति, आकृति, जाति, यी तीनै अङ्गाङ्गिभावले सर्वत्र रहेकै हुन्छन्, एउटालाई मात्र पदार्थ भन्न मिल्दैन, जुन बेला भेदविवक्षा गरिएको हुन्छ, त्यस बेला व्यक्ति मुख्य हुन्छ, आकृति र जाति गौण हुन्छन् । जब भेदको विवक्षा गरिएको हुँदैन, सामान्य रूपमा प्रयोग गरिन्छ, त्यस बेला जाति मुख्य हुन्छ व्यक्ति र आकृति अङ्ग हुन्छन् । जुन बेला माटाको गाई-घोडाको



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आकृति बनाइन्छ त्यहाँ व्यक्ति र जाति अपेक्षित हुँदैनन् । यसरी हामीले तीनोटाकै महत्त्व ठानेर तीनोटै मिलेर शब्दशक्ति बोध गराउँछन् भनेको हो । यसो भए व्यक्ति, आकृति, जातिको पृथक् अस्तित्व स्वीकारिएमा यी के हुन्, कस्ता हुन् भन्ने कुराको उत्तर सूत्रकारले दिएका छन् ।

आकृति, जाति पनि व्यक्ति नै हुन् भएभरको प्रमेयमा रहने प्रमेयत्व नै व्यक्तित्व हो भनेपछि व्यक्तित्वरहित केही छैन । तथापि सामान्य व्यक्तिको लक्षण गर्दा 'व्यज्यते इति व्यक्तिः' भन्ने व्युत्पत्तिद्वारा इन्द्रियग्राह्य द्रव्य जुन गुण विशेषका आश्रय छन्, अर्थात् रूप,रस, गन्ध, स्पर्श हुने र गुरुत्व, घनत्व, द्रवत्व संस्कारवाला अव्यापी परिमाणका आश्रय भएका द्रव्य नै व्यक्ति हुन् । जहाँ मूर्छितावयवत्व छ, जुन मूर्त भई मूर्ति बन्छन्, ती व्यक्ति हुन् ।

जसले जाति र जातिका लिङ्ग बताउँछ, त्यसलाई आकृति ठान्नुपर्छ। वस्तुका अवयवका नियत व्यूहभन्दा अर्को आकृति भन्ने कुरो पनि छैन । खसीको टाउको र खुट्टाले खसीको मासु भन्ने अनुमान हुन्छ । अवयवको एक भाग व्यक्तिको नियत सत्त्वात्रयवव्यूहले जातिलाई स्पष्ट पार्दछ । सुवर्णका कटक-कुण्डलको आकृति हटाएर सुवर्णपिण्ड भएमा त्यसको कुण्डलत्व जाति हुँदैन ।

जाति भनेको समानाकार बुद्धिजननयोग्य धर्मविशेषको नाम हो । अनेकमा समवेत नित्य सामान्य पदार्थ भनेर पनि भनिन्छ । जसले समानाकार बुद्धि जन्माउँछ, भिन्न अधिकरणमा थुप्रोमा अलग अलग भेद नरही धेरैमा एकै ज्ञान गराउने कुरो हो सामान्य । जस्तो पहाडमा धेरै गाई छन् ,तर ती सबै बेग्ला बेग्लै भएर पनि गाई भन्ने एक ज्ञान हुन्छ । पहाडीले तराईमा गाई देखेपछि पनि त्यही सामान्य गोत्वद्वारा गाई भन्न सक्तछ । उही पहाडी देशान्तर गएर पनि अनेक गाईमा समवायसम्बन्ध रहने सामान्यद्वारा यो गाई भन्ने थाहा पाउन सक्तछ यही समान प्रसवात्मिका बुद्धिद्वारा प्रतीत हुने कुरो नै जाति हो ।

यसरी यी तीन परस्पराश्रित हुन्छन्, त्यसै हुँदा एउटालाई मात्र फोरेर पदार्थ प्रतिपादन गर्ने शक्ति शब्दमा छैन । व्यक्ति, आकृति, जाति तीनोटा पदार्थ हुन् भन्ने न्यायको मत छ ।

## ३३ आत्मपरीक्षा

प्रमेयमध्ये प्रमुख हुन्छ आत्मा, आत्मज्ञान नै दर्शनको प्रमुख



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विषय हो । "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः" यस वाक्यले प्रतिपादित आत्माका दर्शनबारेको विवेचन नै दर्शनको परिभाषा हो । त्यसो हुँदा प्रमेयको परीक्षा गर्दा सर्वप्रथम आत्माकै क्रम आउँछ । आत्माको जस्तो निर्णीत तत्त्व केही छैन । कोही पनि म छु कि छैन भनेर अर्कोलाई सोधेर आफ्नो अस्तित्व को प्रतीति गर्दैनन् । तर कसैले देहलाई आत्माको रूप दिएर व्यवहार गर्छन् । कोही भने इन्द्रियसँग सम्बन्ध जोडेर क्रियाको अन्वय गर्छन् । कोही मनसँग क्रियाको सम्बन्ध जोड्छन्, कोही बुद्धिसँग अन्वय गर्छन् क्रियाको । यही व्यपदेशले, अर्थात् सम्बन्धविधानले वास्तवमा आत्मा कुन हो, कसलाई भनेको छुट्याउन गाह्रो पर्ने भो । म मोटाएँ, शरीरले सुखदुःख अनुभव गर्छ भन्दा शरीरलाई आत्माको रूप दिएर व्यवहार भएको छ । आँखा देख्छ भन्दा इन्द्रियमा आत्मव्यवहार हुन्छ, मनले बुझ्यो भन्दा मन र बुद्धिले विचार गर्छ भन्दा बुद्धिसँग क्रियान्वयन हुन्छ, अनि यही प्रयोगको गडबडीले गर्दा आत्मा कुन हो र कसलाई भनेको भन्ने शंका उब्जन्छ । आत्मा देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धिदेखि अतिरिक्त छ अथवा छैन भन्दा अघि भने झैं आत्माका बारेमा विरोध गर्ने कोही छैन । यो सर्वमान्य कुरो हो । तर विवाद हुन्छ केमा भने कोही शरीर मात्र आत्मा भन्छन् भने कोही इन्द्रियसम्म पुग्छन् । कोही मनमा अड्छन् भने कोही बुद्धिसम्म दगुर्छन् । कोही संघातस्वरूप आत्माको मान्छन् त कोही देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धिदेखि अतिरिक्त आत्माको अस्तित्व स्वीकार्छन् । यति मात्र विवाद विषय हो आत्माको सद्भावमा कुनैको पनि विरोध भने छैन ।

एक थरी 'नास्ति आत्मा अजातत्वात् शशविषाणवत्' भन्छन्, अर्थात् 'आत्मा छैन नजन्मने हुँदा, खरायोको सिङ झैं' भनी सिद्ध गर्छन् । त्यस विषयमा यसरी विचारविमर्श गरिन्छ—

'आत्मा छैन', यो पद नै ठीक ठहरिँदैन । 'छैन' शब्दको समानाधिकरणमा रहेको आत्मा शब्दले आत्माको असत्त्व प्रतिपादन गर्न हुँदैन । किन भनौला भने 'आत्मा' यसले सत्त्वको ज्ञान गराउँछ र 'छैन' यसले त्यसको प्रतिषेध बुझाउँछ । जो जहाँ प्रतिषेध गरिन्छ, त्यो त्यहाँभन्दा अन्यत्र रहन्छ । जस्तै घटसँग समानाधिकरण भई प्रयोग भएको नास्ति शब्दले घटको अभाव प्रतिपादन गर्न सक्तैन । अपितु देशकालविशेषको प्रतिषेध मात्र पर्छ । जस्तै—चोटामा गाग्रो छैन, यहाँ देशविशेषको प्रतिषेध भो । अहिले छैन गाग्रो, भन्यो भने कालविशेषको प्रतिषेध हुने भो । जसरी भनौं, पहिले थिएन भनौं,



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

या माथि छैन भनौं, कुरा उही हो । घडको अस्तित्व नस्वीकारी 'घटो नास्ति' भन्न किमार्थ मिल्दैन । त्यस्तै 'नास्ति आत्मा' भनी जुन प्रतिज्ञा गरिन्छ । त्यो देशविशेषको प्रतिषेध हो कि कालविशेषको प्रतिषेध हो ?

यदि देशविशेषमा आत्माको प्रतिषेध गरिन्छ भने त्यो प्रतिषेध ठीक भएन, आत्माको वारेमा आत्माको अदेशत्व प्रतिपादन गरिएको छ । देशविशेषको प्रतिषेधबाटै आत्माको निषेध गर्न मिल्दैन । तपाईंको अभिप्राय शरीर आत्मा हुँदैन भन्ने हो कि ? कसको शरीर आत्मा छ र जसप्रति प्रतिषेध गरिन्छ । शरीरमा 'नास्ति आत्मा' यसको प्रतिषेध हो भने कसको शरीरमा आत्मा छ, जसको निमित्त यो प्रतिषेध हो । त्यसो भए कहाँ छ त यो आत्मा ? कहीं आत्मा छैन । के यो आत्मा छैन त ? छैन होइन, विशेषको प्रतिषेध भएबाट छ । के छाँटका कुरा हुन् यी, शरीरमा छैन रे अन्यत्र पनि छैन रे । छदैछैन पनि होइन रे । यस्तै छाँटका छन् मेरा कुरा, जो जस्तो छ, त्यो त्यस्तै निर्देश गरिन्छ, यो आत्मा कुनै देशमा रहँदैन अनि त्यस्तै निर्देश गरिने भो । के गर्नु, वस्तुको स्वभाव हामीले यसो होइदे हामीलाई असजिलो पर्‍यो भनेर आफ्नो पन बदल्दैन क्यारे । यसरी देशविशेषको प्रतिषेध गर्न मिलेन ।

कालविशेषको प्रतिषेध पनि युक्तियुक्त हुँदैन, आत्मामा त्रैकाल्यको नै अभिव्यक्ति हुँदैन अनि के गर्नु र । आत्मा नित्य छ, त्यसो हुँदा अतीत, वर्तमान, अनागत काल भन्ने कुरो नै भएन । आत्माको नित्यत्व पछि प्रतिपादित हुनेछ । कालविशेषप्रतिषेध पनि सम्भव भएन ।

'नास्ति आत्मा' भनी आत्माको खण्डन गर्न कम्मर कसेकाले आत्मा भन्ने शब्दले के विषयलाई लिएको छ, पहिले त्यो जान्नु पनि परेको छ हामीलाई । आत्मा शब्दले शरीरविषयलाई स्वीकारेको भए पनि व्याघात हटेन तिम्रो कुरामा । किन भनौला 'भने नास्ति' आत्मा यस वाक्यको त्यस तात्पर्यमा यो अर्थ हुन जान्छ— शरीरादि छैनन् भन्ने । अव 'नास्ति' आत्माको अर्थ गर्न नमिलेर तिमीले यसो भन्यौ कि जसलाई तिमीले आत्मा भनी कल्पना गरेका छौ त्यो छैन भन्ने मैले उच्चारण गरेको 'नास्ति आत्मा' वाक्यको अर्थ हो ।

हामी आत्मालाई कल्पना गर्दैनौं । कल्पनाको परिभाषा हुन्छ वास्तवमा त्यस्तो नभएको कुरामा त्यसो हुन सक्ने सामान्यबाट तद्धर्मको आरोप गरी त्यसको ज्ञानविषयत्व हुनु । आत्मामा यसो भएको हामी मान्दैनौं ।

तिमी जसलाई आत्मा भनी कल्पना गर्छौ भन्ने तिमीलाई नै हामीले प्रश्न गर्नु पर्नेहुन आउँछ, कसरी हामी आत्मालाई कल्पना गरौं,



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भनिद्यौ न । सत्त्व स्वीकारेर कि आत्माको असत्त्व स्वीकारेर कल्पना गरौं । सत्त्व स्वीकार्दा असत्‌को सत्‌का साथ साधर्म्य के हुन्छ ? जेले कल्पनाविषय होस् आत्मा, आत्माको सामान्य अनात्मासँग हुन्छ भनेपछि तिमीले आत्मा मानेको भएन त, असत्‌को सत्‌का साथ सामान्य केही फेला पर्दैन र स्वीकार्न भएन । शरीरादिविषयको अहंकार आत्मामा कल्पना गरेर विरोध गर्नै हौ भने पनि कुरा बाङ्छ । शरीरादिव्यतिरिक्त अहंकारविषयक सत्त्व स्वीकारेर पछि फेरि आत्मा छैन भन्न कसरी मिल्छ र । 'नास्ति आत्मा' यस प्रयुक्त पदको यसरी अर्थ किटेर नै गर्नुपर्छ भन्ने पो के छ र जस्तो 'शून्यं तमः' भनिन्छ भन्छौं भने पनि व्याघात हट्दैन । शून्य भनेको केही नहुनु, यसको पनि अर्थ छ; तमः भनेको तेजोऽभाव रूप होड त्यसको पनि अर्थ छ, त्यसो हुँदा अनर्थक पद भनेर उम्कन पाइने देखिंदैन ।

'नास्ति आत्मा' भन्नेको सिद्धान्तसँग नै विरोध पर्छ । अहंको विषय, रूप, वेदना हुँदैनन् । आत्मालाई नमान्नेले सामान्यलाई नै प्रतिषेध गर्नुपर्छ अनि म र तिमी भन्ने कुरो नै रहँदैन । पञ्चस्कन्ध— जुन रूप, विज्ञान, वेदना संज्ञा-संस्कारात्मक छन्, तिनको समुदायविषय अहंकार मान्ने भए पनि समुदाय प्रत्येक थानभन्दा बेग्लै मान्नुपर्ने हुन्छ, अनि आत्मा समुदाय भन्ने संज्ञाभेद हुने भो । अनि अव्यतिरिक्त एक प्रत्यय हो भन्ने भए अहं भन्न मिल्दैन, बहु-वचनमा एक वचनको प्रयोग गर्न हुँदैन । रूपादि स्कन्ध एक एक गरी समुदित वा आत्मा यो अहंकार प्रत्यय हुन् भने एक थोकको अर्को थोक भई बोध भो भन्नुपर्छ यो त डोरीलाई सर्प सम्झेझैं एक थोकमा अर्को थोक भान भो, यसलाई मिथ्याज्ञान भनिन्छ । मिथ्याज्ञान नै सही हामीलाई के लछार्छ त भन्छौ भने पनि किन बाधा पर्दैन, मिथ्या प्रत्यय हुन सत्यज्ञान पनि हुनुपर्छ, डोरीमा डोरी भन्ने सत्यज्ञानको आधारमा डोरीमा सर्पज्ञान मिथ्या हुन्छ । आत्मा नै नस्वीकारेपछि आत्माको मिथ्यात्व भान कसरी हुन्छ । यसउसले 'आत्मा नास्ति' भन्ने वाक्य नै प्रतिज्ञा गर्न सकिंदैन आफै झूठ हुने कुरा गर्नु र सिद्धान्तविपरीत कुरा गर्नु कत्ति ठीक ठहरिएला ?

पहिलो प्रतिज्ञा नै 'आत्मा नास्ति' (आत्मा छैन) भन्न सकिएन । यसको हेतु प्रस्तुत गरिएको छ अजातत्वात्, अर्थात् नजन्मने भएकोले भन्ने । अब त्यसउपर विचारविमर्श गरौं ।

राशिको अन्तरलाई व्यवच्छेद गर्ने अजातत्व हेतु दिएर वस्तुको अनस्तित्व प्रतिपादन गर्न मिल्दैन । वस्तुका दुई धर्म छन् जात (जन्मने) र



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अजात (नजन्मने) । जसको सत्ता कारणबाट पैदा भएको छ, त्यो जात, अर्थात् उत्पन्न भएको हुन्छ । जसको कारणविना पनि सत्ता रहिरहन्छ त्यो हुन्छ अजात, अर्थात् नजन्मेको । जातको अगाडि नञ् जोडिनाले यस नञ् ले जन्मको प्रतिषेध गर्छ, यसको जन्म हुँदैन भन्ने कुरा बुझाउँछ । अजातत्व हेतुले आत्माको प्रतिषेध हुँदैन । 'अनुदकः कमण्डलुः' भन्दा पानी नभएको कमण्डलु भन्ने पो बुझिन्छ होइन र यसो ।

भावप्रतिषेध गर्न अजात हेतु प्रयुक्त भएको छ भन्ने हो भने नास्ति 'आत्मा' भनी प्रतिज्ञामा र हेतुमा एउटै कुरा पर्न गयो भावप्रतिषेध । यो अजात भन्ने वस्तुमा रहने धर्म हो । धर्म कसैमा समाश्रित नभई स्वतन्त्र रहँदैन, जसमा यो समवाय सम्बन्धले रहेको छ त्यो आत्मा हो भन्ने भए कुरा बाँच्छ । हामी धर्म छ भन्छौं धर्मी मान्दैनौं भन्ने हो भने व्याघात हट्दैन । स्वतन्त्र धर्म आजसम्म देखिएको छैन । अजातत्वात् भन्ने तिम्रो अर्थ के हो ? यदि यसको जन्म हुँदैन भन्ने भए आत्मा जन्मवान् छ भन्ने कुरा असिद्ध हुने भो । आत्माको जन्म भनेको क्या हो भने— शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, वेदना आदि अपूर्वसँग अभिसम्बन्ध हुनु । अजातत्वको अर्को अर्थमा अकारणकत्व, त्यसो भएपछि कुरा आफ्नो आफ्नै हेतुद्वारा काटिने भो, 'आत्मा' छैन भनेर आत्माको अस्तित्वको खण्डन गर्न प्रस्तुत हेतुले त आत्मा नित्य हुन पो जाने भो । प्रतिज्ञाको विषय हो 'आत्मा छैन' भन्ने, हेतुको विषय भो आत्यन्तिक सत्ताको असम्बन्ध भन्ने, प्रतिज्ञा छ असद्विषयक, हेतु भयो सद्विषयक, प्रतिज्ञा र हेतुका विषयमा विरोध पर्‍यो । त्यसो हुँदा अजातत्वात् यो हेतु नै मिलेन ।

उदाहरणमा शशविषाणवत्, अर्थात् खरायोको सिङ झैं भनी प्रस्तुत गरिएको छ । यो पनि असिद्ध दृष्टान्त हो । किनभने खरायोको सिङ यसको विषयले सम्बन्धको प्रतिषेध गर्छ, अर्थात् खरायोसँग सम्बद्ध सिङको प्रतिषेध हो खालि सिङको प्रतिषेध होइन । सम्बन्धप्रतिषेधलाई नै लिएर उदाहरण प्रस्तुत गरेको भनेमा के बिग्रन्छ त । त्यसो भन्न कहाँ पाइन्छ र कदाचित् सिङसँग खरायोको सम्बन्ध भएमा के गर्ने नि ? धत्तेरी, यस्तो पनि कुरा गर्नु, लोकविरोध छ, खरायोको सिङ हुँदैन भन्ने सामान्य जनताले बुझेका छन् । हो त्यही त भनेको नि मैले, जस्तो गाईको सिङको कार्यकारणभावसम्बन्ध छ त्यस्तै खरायोको सिङसँग कार्यकारणभावसम्बन्ध हुँदैन भन्ने तात्पर्यले पो लोकले खरायोको सिङ हुँदैन भनेको । खरायोसँग सिङको सम्बन्ध हुँदैन भनेर लोकले कहाँ भनेको छ र । के कार्यकारणभावप्रतिषेध गर्नाले वस्तुको सत्त्व



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुदैछ त भन्न मिल्छ र । जो जसको कार्य अथवा कारण छैन त्यो वस्तु नै हुँदैन भनेमा त देवदत्तको गाग्रो भन्न पनि भएन देवदत्तको टाउकोमा गाग्रो उम्रने होइन । खरायोको सिङ छैन भन्नेसँगै सोध्नुपर्‍यो । सामान्य प्रतिषेध गरेको कि यो विशेष प्रतिषेध हो तिम्रो ? सामान्य प्रतिषेध गरेको कि यो विशेष प्रतिषेध हो तिम्रो ? यदि सामान्य सिङ जति प्रतिषिद्ध भएमा खरायोको सिङ नभए गाई, भैंसीको सिङ पनि समाप्त हुनुपर्ला, यसो त भन्नै नसकिने कुरा हो । तिमीले भन्दैमा गाई-भैंसीका सिङ अन्तर्धान होइनन् । विशेष प्रतिषेध गरेको भए सिङ खरायोमा प्रतिषेध गरेको हुनुपर्छ । जुन खरायोको कार्य होइन र जुन खरायोको कारण पनि होइन भने यो त कार्यकारणसम्बन्ध पो प्रतिषेध गरियो त । कार्यकारणसम्बन्ध गाई, भैंसीमा अन्यत्र देखिएको छ, त्यो यहाँ प्रतिषेध गरियो यति मात्र पो हो त, यो अत्यन्त असत्त्व प्रतिपादनको दृष्टान्त हुन सक्तैन । यसरी 'आत्मा नास्ति' ( आत्मा छैन ) यो प्रतिज्ञा पनि ठीक भएन । अजातत्वात् (न जन्मने भएकोले) यो हेतु पनि ठीक ठहरिएन । शशविषाणवत् (खरायोको सिङ झैं) यो दृष्टान्त पनि ठीक हुन गएन । यसरी आत्मा छ भन्ने कुरा प्राप्त हुन आयो ।

वहस गर्दा कसरी वहस गर्नुपर्छ, यस तरीकालाई यहाँ छोटकरीमा पाठकहरूलाई अवगत गराउन प्रस्तुत गरिएको छ । वादविवाद गर्नेहरूले माथि दिइएका जातिनिग्रहस्थानलाई हृदयंगम गरेमा यसरी आफ्ना कुरालाई सिद्ध गर्ने र अर्काको कुरा खण्डन गर्ने प्रक्रिया जान्न सक्नेछन् ।

**इन्द्रियातिरिक्त आत्मा**— आत्मा छैन भन्न त मिलेन, हो यो कुरा स्वीकार्य छ । परन्तु आत्मशब्दको नानार्थता देखियो । इन्द्रियलाई नै आत्मा माने के भो त भनी इन्द्रियचैतन्यवादी अघि सर्छन् । त्यसको निराकरण यस प्रकारले गरिन्छ । इन्द्र (आत्मा) त्यसको करण भएकाले चक्षुरादिलाई इन्द्रिय भनिएको हो । करणलाई कर्ता मान्न सकिन्न । एउटा कर्ताका धेरै करण हुन्छन् । एउटा करणको कार्य अर्को करणलाई अवबोध हुँदैन, तर धेरै करणका कार्य एउटा कर्तामा भने बोध हुन्छ । यसमा हामीलाई सन्देह छैन । जस्तै खेती गर्दा एउटा किसानका धेरै करण हुन्छन् कुटो कोदालो हँसिया आदि । किसानलाई कुटोले गरेको पनि थहा हुन्छ, कोदालोको काम पनि थहा छ, तर कुटालाई कोदालोको काम थहा छैन । त्यस्तै चक्षुले देख्ने काम गर्छ, त्वगिन्द्रियले छाम्ने काम गर्छ, इन्द्रिय आ-आफ्ना काममा सक्षम छन्, तर जुन कुरो मैले आँखाले देखें त्यही म छालाले छाम्छु, जुन छालाले छामें त्यही आँखाले पनि देखतछु



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भनी भनिन्छ, यो सबैले अनुभव गरेकै कुरा हो, यताबाट अब देख्ने र छाम्ने एउटा तेस्रो कर्ता मान्नुपर्छ, त्यही आत्मा हो। आँखा फुटेपछि पनि त्यसले देखेको कुरो स्वाट्टै मेटिँदैन सम्झिरहन्छ।

यस कुरामा चित्त नबुझाएर एक थरीले के भने त भने देहादि संघातदेखि अर्को चेतन छैन, किनभने विषयको व्यवस्था कायम गरिएको छ। आँखाले मात्र रूप देख्तछ, कानले मात्र सुन्छ, नाकले मात्र सुँघ्छ, आँखा छैन भने रूप देख्तैन, कान नभए कुरा सुन्दैन र नाक नभए बास थहा पाउँदैन। यताबाट यो कुरो पत्तो लाग्छ, जो नभए त्यो हुँदैन र भए हुन्छ त्यो त्यसबाटै थहा पाइन्छ भन्ने। रूपग्रहण चक्षुबाट हुँदो रहेछ, चक्षुले नै रूप देख्तछ। यसरी नै बाँकी इन्द्रियमा पनि यो कुरा लागू हुने भए। तिमीले यहाँ यो कुरा बुझिदिनुपरेको छ कि यी इन्द्रियहरूको भाव र अभावमा विषयग्रहण हुने र नहुने हुँदा स्व-स्वविषय ग्रहण गर्ने इन्द्रिय नै चेतन हो भन्ने हाम्रो विचार छ। इन्द्रिय करण नभएर चेतन नै हो भने अर्को तेस्रो आत्मा नामक चेतनको आवश्यकता परेन।

यसको खण्डन गर्दै अर्कोले यसो भनेको छ— तिमीले विषयको व्यवस्था देखिएकोले इन्द्रिय नै चेतन हो भन्यौ। त्यसै भएकोले त मलाई अर्को चेतन मान्न बाध्य हुनुपर्‍यो। किनभने विषयग्रहण इन्द्रियले व्यवस्थित रूपमा नै गर्ने भए आँखाले देख्ने बाहेक सुन्ने काम नगर्ने भयो। यदि कुनै व्यवस्थित नभई सबै विषय जान्ने सर्वविषयग्राही एउटा इन्द्रिय भएको अर्को चेतन को मूर्ख थियो र अनुमान गरी सिद्ध गर्दथ्यो। इन्द्रियहरू तोकिएका विषयभन्दा बढी काम गर्न नसक्ने भएकाले नै सर्वज्ञ, सर्वविषयग्रहण गर्ने विषयको व्यवस्थिति नाघ्ने अर्को आत्मा अनुमान गर्नुपर्‍यो। इन्द्रियको भावाभावमा विषयज्ञान हुने नहुने भनी चेतन मान्न पनि मिल्दैन। चेतनको करणको रूपमा इन्द्रिय माने पनि तिनको भावाभावले विषयग्रहण हुन सक्ने हुँदा त्यो हेतु सन्दिग्ध मान्नुपर्छ। सन्दिग्ध हुने हेतु हेतु नै होइन। रूपदर्शी आत्मा पूर्वगृहीत रस गन्ध आदि अनुमान गर्छ। रूप देखेर गन्ध सुँघ्छ, सुँघेर पनि रूप देख्तछ।

आत्माको नियतविषयक ज्ञान हुँदैन, ऊ सबै विषय ग्रहण गर्दछ, एक चेतनको अधिकरण, अनन्यकर्तृक भएको हुँदा सबै इन्द्रियबाट प्राप्त ज्ञानलाई प्रतिसन्धान गर्छ र थहा पाउँछ। प्रत्यक्ष अनुमान आगमबाट संशय भएका नानाविषयक र आत्मकर्तृक प्रत्यय (ज्ञान) लाई केलाएर ठम्याउँछ। कानले एक एक



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वर्ण सुनी पद वाक्य गरी प्रतिसन्धान गरी शब्दार्थ व्यवस्था बुझेर अनेकविषयक अर्थहरू एक एक इन्द्रियद्वारा ज्ञात हुने सबै बुझेर ग्रहण गर्छ । पाइलैपिच्छे सर्वज्ञ आत्माको यो ज्ञेय व्यवस्थालाई अतिक्रमण गर्न सकिन्न । आत्माको शक्ति यति छ भनेर लख काट्न सकिंदैन र सर्वज्ञ छ सर्वशक्तिमान् छ । यसको खण्डन गरी नियतविषयक इन्द्रियको भरमा चेतनको व्याख्या गर्नु वडो वेठीक हो ।

देह-भेद– "गौरोऽहं जानामि" गोरो म जान्दछु भन्ने वाक्यद्वारा शरीर नै आत्मा होइन भन्ने पनि देखिंदैन । देहादिसंघातलाई आत्मा माने पनि हुन्छ । जसरी किण्व (मर्चा) हरूका प्रयोगले अन्नादिका मद्यमा मादकता आउँछ, त्यसरी नै यी रासायनिक क्रियाद्वारा देहमा चैतन्य आउँछ । आत्मा शरीरदेखि अर्को अलग्ग तत्त्व मान्नुपर्ने कारण छैन भन्ने जडवादी चार्वाक र पञ्चस्कन्धात्मवादी बौद्धहरू पनि छन् । प्राणिभूत शरीरका अतिरिक्त अर्को आत्मा नमान्ने अहिले भौतिकवादी मात्र होइनन् । पहिले पनि यस वारेमा ठूला ठूला दार्शनिक भए । कसैले शरीरपात नै मोक्ष माने । स्वर्ग मोक्षको परिकल्पना एक थरीको जीविकोपाय मात्र ठाने । वेद स्मृतिहरू भाँड र धूर्त ठगहरूको रचना भनी आरोप लगाए । वेद प्रमाण मान्नु, ईश्वरको अस्तित्व स्वीकार्नु, नुहाउँदा धर्म ठान्नु, जातभातमा रहनु आदि मूर्खताको परिभाषामा परिगणन गरिएका कुरा हुन् । यी कुरामा चार्वाकले झैं स्वर्ग र पुनर्जन्म नमानी अनुमान प्रमाण नै नस्वीकारी प्रत्यक्ष मात्र प्रमाण भने संघातात्मवादी मान्दैनन् । उनीहरू अनुमान प्रमाण मानी पुनर्जन्म पनि स्वीकार्दछन् । यसरी यहाँ देहात्मवादीका दुई धारा देखिन्छन्, एक पूरा देहात्मवादी चार्वाक र एक संघात्मवादी बौद्ध ।

यिनमा चार्वाकले प्रत्यक्ष वाहेक अरू प्रमाण नमानेकोले कामकाज गर्ने असजिलो परेको छ । आफ्ना आमा वावु पनि उसका दृष्टिमा यी हुन् होइनन् भन्नुपर्ने हुन्छ । सबै कुरा देखे-सुनेकै हुँदैनन्, यो एउटा आपत पर्छ । अर्को आपत् के भने संसारको वैचित्र्यमा कारण पाइँदैन र मनुष्यको विविधता पनि विनाकारणमा नै स्वीकार्नुपर्छ ।

संघातात्मवादीहरू त यस वारेमा च्यापुले माटो खाने गरी पछारिएका छन् । उनका मतमा रूप, विज्ञान, वेदना, संज्ञा, संस्कार, यी पञ्चस्कन्धदेखि अतिरिक्त आत्मा हुँदैन । यी पनि क्षणिक छन् । धारावाहिक रूपमा यिनको प्रवाह चलिरहेको हुन्छ । प्रथम क्षणमा गरेको कार्यको संस्कार द्वितीय क्षणमा उत्पन्न हुने विज्ञानप्रवाहमा आइपर्छ । यसरी प्रथम क्षणको कार्यको भोग गर्ने दशम



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्षणको विज्ञान हुन्छ । यी विज्ञान पनि स्वलक्षणात्मक हुन्छन् । एउटासँग अर्को मिल्दैन । यस सिद्धान्तमा पुनर्जन्म र गरेको फल कर्ताले उपभोग गर्ने कुरा मिल्न आउँदैन । हिंसालाई पाप मानिएको छ । त्यो पातक शरीरदाह भएमा नहुने भो । मुख्य आत्मा नित्य नमान्नेलाई कृतहा र अकृताभ्यागम यी दुई जबर्जस्तका दोष आइपर्छन् । भनेको के भने जो कर्ता छ त्यसको कामको फल त्यसले पाउनु पर्छ । यदि काम गरेको फल हात पर्दैन भने त्यो दोष हो कृतहा । काम नै नगरी फल आउन हुँदैन, तर विना कामबाटै फल हासिल भयो भने त्यो दोष हुन्छ । त्यसलाई अकृताभ्यागम भनिन्छ ।

शरीर इन्द्रिय बुद्धिवेदना आदिका प्रवन्धले यो संघात उत्पन्न भो यस क्षणमा अर्थाद् प्राणिहिंसा त्यस बेलाको त्यो जमातले गरे, तर ती जमात नाश भइसकेपछि अर्को जमात उत्पन्न भए, तिनमा त्यो पापको संस्कार सर्न गयो र त्यसले नरक भोग्नुपर्ने भयो । रामले ज्यान मार्‍यो, श्यामलाई दण्ड भो। यो नियम रुर्वथा अनुचित अव्यावहारिक मान्नुपर्छ । देहादिसंघात आत्मा भएमा शरीरदाहमा पातक लाग्छ भन्न मिल्दैन । त्यसो हुँदा देहादिसंघात-देखि अतिरिक्त आत्मा मान्नुपर्छ भन्ने न्यायको आशय छ ।

यहाँ अर्को शंका यो पनि त उठन सक्तछ , त्यो के भने नित्य आत्मा भएमा पनि पातक लाग्दैन किनकि नित्य वस्तु निर्विकारी हुन्छ र "न हन्यते हन्यमाने शरीरे" भनेझैं शरीरलाई मार्दा पनि आत्मा मर्दैन त्यस्तो आत्मामा हिंसाजन्य पातक लाग्ने भएन । जसरी अनित्य हुँदा पातकाभाव रह्यो नित्य हुँदा पनि त त्यही दोष आयो भन्ने भई प्रश्न काँचै रहन जाने भो ।

यस शंकाको परिहार यसरी गरिन्छ । भोगायतन भनौं या कार्याश्रय भनौं यो त सबैका मतमा शरीर नै हुने भो । त्यसमा आफ्नो विषयको उपलब्ध गर्ने हुन्छन् इन्द्रियहरू, तिनको उपघात गर्नु या जीवन-धारणरूप प्रवन्धको उच्छित्ती पार्नु अथवा मारिदिनुको नाम हुन्छ वध या हिंसा । सुखदुःखसंवेदनको अधिष्ठानलाई आश्रय भनिन्छ यो हो शरीर । इन्द्रियहरूले आफ्ना विषयका उपलब्धि यसलाई नै आधार मानेर गर्न पाएका छन् । त्यसलाई गडबड गरी छुट्याएर बिगारिदिनुको नाम हामीले हिंसा मानेका छौं । अब त्यस प्रकारको हिंसा भनी स्वीकार्ने हामीलाई पातक नलाग्ने कुरा नै भएन । हाम्रो मत सत्त्वोच्छेदलाई हिंसा भनेको भए पो सत्त्व आत्माकै उच्छेद भएपछि अब पातक कहाँ लाग्ने भन्ने शङ्का उठ्नु स्वाभाविक हुन


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आन्ध्यो । त्यो त यहाँ भएको छैन त्यसैले त्यसको संस्कार धर्माधर्म आत्माको धर्म हुन गएर कुत्सित कर्म गर्ने कुत्सित जन्म लिएर आफ्नो कर्मको भोग गर्नुपर्ने भयो ।

अथवा "न कार्याश्रयकर्तृवधात्" यस सूत्रको भाष्य अर्कै रूपमा प्रस्तुत गरेको यस प्रकारको छ । यहाँ कार्याश्रय भनेर देहेन्द्रियबुद्धिसंघातलाई लिएको छ नित्य आत्माले सुखदुःखादिको प्रतिसंवेदन त्यही आश्रयद्वारा भोग गर्छ । आश्रय नै आश्रयी त होइन त्यही आत्मा कर्ता हुन्छ जो सुखदुःखादि देहेन्द्रियबुद्धिसंघातमा भोग गर्छ, त्यही जीवात्माको उपघात पीडा नै हिंसा हो। नित्य आत्माको उच्छेद चाहिं हुँदैन उसको भोगायतनको विनाशद्वारा उपघात पीडा भने हुन्छ । त्यसो भएपछि पातकाभाव हुने भो भन्ने कुरा नै भएन ।

एक उदाहरण यहाँ दिनु ठीक हुने ठान्दछु । आकाश सर्वत्र व्याप्त छ । मृत्पिण्डलाई हामीले घटाकार दियौं, घटभित्र अवकाश रह्यो, त्यही अवकाशमा पानी रह्यो, अब मुग्दरप्रहारले घट चकनाचूर भई फुट्यो, पानी छताछुल्ल भई पोखियो । यहाँ आकाशकै नाश मान्ने भए अर्को घट वन्नै सक्तैन । घटावच्छिन्न आकाश नाश भएपछि कसको समावेश गर्ने अर्को घट-भित्र अवकाश प्रदान गर्न। घटावयव टुक्रिए, त्यसैले पानी पोखियो, तर आकाश नित्य छ अर्को घट वन्दा त्यो घटाकाशको रूपमा फेरि पनि आउन सक्छ । यदि आकाश नै अनित्य मानी घटका साथै आकाशको पनि विनाश मान्ने भए त सर्वनाश हुन्छ । यही यहाँ पनि देहेन्द्रियबुद्धिको आश्रयनाशमा नै आत्म नाश मान्दा पर्न जाने दोष हुन्छ, देहनाश हुँदा पातक नलाग्ने हुन जान्छ । यस-उसले हामीले संघात नै चेतन भन्न मिल्दैन ।

**मनोभेद–** इन्द्रियरूप आत्मा पनि मान्न सकिन्न, आँखाले देखेको कुरा आँखा फुटेपछि पनि सम्झिइरहन्छ, आश्रय नाश भएपछि त्यो स्मृति कहाँ अडिरहने गर्छ त यसउसले र धनकुटाका सुन्तला खाएकोले पोखरा जाँदा त्यस्तै सुन्तला देखी मुखभरि पानी आउँछ, एउटा इन्द्रिय चक्षुले सुन्तला देख्ता रसनारूपी इन्द्रियान्तरमा विकार पैदा हुन्छ, इन्द्रिय नै चैतन्य भए एउटाले देखेकोमा अर्कोलाई स्मरण हुँदैन । रामले धनकुटा देख्यो, श्यामलाई त्यसको स्मरण हुँदैन, यो व्यवहारसिद्ध कुरा छ । स्मृति एककर्तृक नै हुन्छ । संस्कार मात्र मानेको खण्डमा जन्मँदा जन्मँदै संस्कार बिलाउँदै जान्छन्, त्यसो हुँदा आत्माको ठाउँमा संघात मानेर त्यसका संस्कारधारावाट काम चलाउने विचार लिनु वुद्धि नपुगेको हो, त्रिकालविशिष्ट ज्ञान या स्मृतिलाई अनुभव गर्ने एउटा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संस्कार पनि छैन ।

देह र इन्द्रियलाई आत्मा मान्न नसकिने प्रवल कारण प्रस्तुत गर्दा दर्शन र स्पर्शनवाट एकै पदार्थलाई ग्रहण गर्छ र एउटाले देखेको अर्कोले सम्झन सक्तैन, यही भनेको देखिन्छ । आत्मप्रतिपादक हेतुहरू मनमा सम्भव छ । मन सर्वविषय, छ त्यसमै हाम्रा प्रश्नका समाधान निहित छन् । मन नित्य छ, सर्वविषय छ, त्यसो हुँदा आँखाले देखेको कुरा पनि थाहा पाउँछ, जिब्रोले चाखेको कुरा पनि थाहा पाउँछ, कानले सुनेको कुरा पनि थाहा पाउँछ । यसो भएपछि आँखाले सुन्तला देख्ता मुखमा पानी भरिनु पनि स्वाभाविक नै भयो, त्यसो भएकोले अतिरिक्त आत्मा मान्नुभन्दा त्यस ठाउँमा मनलाई नै राख्नु वढी वैज्ञानिकता छ भन्ने शङ्का उठ्त छ ।

यसको समाधान यसरी प्रस्तुत गरिएको देखिन्छ । ज्ञातालाई कुनै कुरा ज्ञान गर्नुपर्दा ज्ञानका साधन चाहिन्छन् । रूप ज्ञान गर्न चक्षु चाहिन्छ, घ्राणले वासना सुँध्छ, वाह्य करण भिन्न भिन्न मान्नुपर्छ । आँखाले वासना थाहा नपाएकोले र नाकले रूप थाहा नपाएकोले यिनका अस्तित्व स्वीकार्य भएका हुन् चक्षु भिन्नै घ्राण भिन्नै भन्ने । त्यहीअनुसार अन्तःकरणको पनि अस्तित्व स्वीकार्नुपर्छ । सबै विषयको ज्ञानको साधन भएर अन्तःकरण रहेको छ र आन्तर्पदार्थ सुख दुःख द्वेष रागको पनि ज्ञानको साधन चाहिने भयो । चक्षुरादिले सुखादिग्रहण हुँदैन, चक्षुले गन्ध ग्रहण नगरेर गन्धग्रहण गर्ने अर्को इन्द्रिय घ्राण मात्र परेपछि वाह्यकरणले सुखादिग्रहण नभएको देख्दा देख्दै त्यो चाहिं मान्नुपर्दैन भन्ने यस्तो नियम त अनुमानले मात्र नसकिने हुन्छ । त्यसै हुँदा सुखादिग्रहण गर्न अर्को छुट्टै करण मान्नु आवश्यक पर्दछ । फेरि पालो बाँधेर ज्ञान गराउन एकै बाजि ज्ञान हुनलाई रोक्न पनि मनको आवश्यकता पर्छ । सारा इन्द्रियद्वार खुला छन् सबै विषय तँछाड्-मछाड् गरी भित्र पस्तछन्, त्यहाँ क्रमिक रूप दिने एउटा रेडियोको सुई जस्तो अरू मिटरको द्वार वन्द गरी नेपाल या सिलोनको गीतको गेडोलाई प्रसार गराउने पुर्जा जस्तो मन चाहिन्छ, सबै स्टेशन पक्र्यो भने रेडियो बिग्रेको भनिन्छ । त्यसरी ज्ञानको अयौगपद्य हेतुवाट पनि मनलाई मान्नुपरेको छ । जसले अन्तःकरण भई सुखादि ज्ञानको साधन भएको र ज्ञानलाई क्रमवद्ध रूपमा संचालन गराएको छ ।

त्यो नभई त नहुने हो, तर त्यसलाई मानौं ता करण भनी मनले आत्माको स्थान लेओस् भन्ने भए यो त ज्ञातालाई आत्मा भन्ने नाम दिइँदैन,



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मन भन्ने परिभाषा गरिन्छ, मनलाई मन भन्ने नाम नदिन मतिको साधन भन्ने भइयो । यो त नामभेद मात्र हो, अर्थमा विवाद भएन । रूपग्रहण गर्ने साधनलाई चक्षु नभनेर तिमी अर्को नाम राख्न खोज्ने भयौ । परापूर्वदेखि चलेको नाम हटाएर नयाँ नामकरणले तिमीलाई संतोष हुन्छ भने हाम्रो केही भन्नु छैन । सर्व विषय जान्ने ज्ञाताको सर्वविषयक ज्ञानसाधनलाई प्रत्याख्यान गरी छैन भन्छौ भने रूपादि विषयग्रहणसाधन पनि छैनन् लौ । सबै इन्द्रिय उसो भए लोप हुने भए । रूपादिग्रहणसाधन चाहिं छन्, सर्वविषयक मति-साधन चाहिं छैन भन्ने तिम्रो कुरा कुनै प्रमाणले पनि स्थापना हुन सक्तैन । त्यसो हुँदा आत्मालाई ज्ञान गराउने करणको रूपमा मन मान्नुपर्छ । करणलाई नै कर्ता मान्ने लिडेढिपी गर्न हुँदैन । अर्कै नाउँले पुकार्छु भन्ने तिमी आफ्नो घरमा चिलिमलाई हुक्का भन या हुक्कालाई चिलिम भन, वस्तु वेग्लै हुन्छन्, हामीलाई यहाँ केही तिम्रो स्वतन्त्रतामा व्याघात गर्नु छैन ।

## ३४ अनादिनिधन प्रकरण

देह, इन्द्रिय र मनदेखि भिन्न आत्मा भए पनि त्यो नित्य भए पो परलोकमा विश्वास गर्नेहरूको प्रवृत्ति हुन्छ । आस्तिक दर्शनको व्युत्पत्ति गर्दा पाणिनिले 'अस्ति नास्ति दृष्टं मतिः' भन्ने सूत्रले शब्द सिद्ध गरे 'अस्ति पर-लोकमिति मतिर्यस्य' अर्थात् आस्तिक शब्दको विग्रहले परलोक छ भन्ने बुद्धि जसको छ त्यो आस्तिक भन्ने सिद्ध गर्छ। त्यसो गर्दा बौद्ध र जैन पनि परलोक मानेका वापतले आस्तिक हुन जान्छन् । तिनलाई यो लक्षणवाट नसँगेट्न 'नास्तिको वेदनिन्दकः' भन्ने लक्षण गरी वेदनिन्दा गरेवापतवाट तिनीहरूलाई नास्तिक मानी आएको छ । यो कुरा प्रसंगवश यहाँ भन्नुपर्छ । किनभने चार्वाक वाहेक अरू सारा दार्शनिक परलोक मान्दछन् । आत्माकै वेग्लै अस्तित्व नस्वीकार्ने बौद्धलाई पनि परलोक मान्न वाध्य हुनुपरेको छ । आत्मा-लाई देहपरिच्छिन्न मान्ने जैन पनि परलोकवादी छन्, आत्मालाई अणु स्वीकार्ने द्वैतवादी माध्व र आत्मा व्यापक मान्ने तर पुरुषभेद मान्ने द्वैतवादी सांख्य र एकात्मवादी आत्मा व्यापक मान्ने वाँकी दर्शनले पनि परलोक भने मानेकै छ । पूर्वीय दर्शनको आधारशिला परलोकवाद भएको छ चार्वाक दर्शनका अतिरिक्त ।

आत्मा नित्य माने यो परलोकवाद चाहिन्छ नत्र चार्वाकलाई झैं



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दरकार पर्दैन । यसमा विचार विमर्श गर्दा आत्मा नित्य हो कि अनित्य हो भन्ने संशय हुन्छ । कसरी संशय हुन्छ भने विद्यमान वस्तु नित्य अनित्य दुवै किसिमका फेला परेका छन् । दर्शनको मूल विषय नै संशय हुन्छ । संशय भएपछि ए कसो हो ? भनी खोजी गरिन्छ र त्यसलाई सिद्ध गर्न प्रमाण चाहिन्छ । आत्माको सद्भाव भएपछि यो नित्य कि अनित्य भन्ने प्रश्न खडा हुन्छ ।

यसमा आत्मनित्यवादीको जवाफ के छ भने आत्माको सद्भाव हेतुले नै देह हुनु अघिपछि यसको अस्तित्व स्वीकारेको देखिन्छ । जुन हेतुले आत्मसद्भाव सिद्ध गर्छ त्यही हेतुले शरीरग्रहण गर्नु अघि यो रहेको सिद्ध गर्छ र देहविनाश भएपछि पनि यो रहन्छ भन्ने प्रतिपादन गर्छ । यो त अनौठो कुरा गर्‍यौ आत्माको सद्भाव सिद्ध गर्दा उसको नित्यत्व प्रतिपादन कसरी हुन्छ भन त भन्दा आत्माको नित्यता यसरी प्रतिपादित गरिन्छ ।

जन्मेको वालकले यो जन्ममा हर्ष-भय-शोक-हेतु ग्रहण नगरीकनै हर्ष, भय, शोक, ग्रहण गर्छ । त्यो कुरा उसले मुखले नबताए पनि हामी हेतुद्वारा अनुमान गर्दछौं । ती हर्षादि स्मृतिको अनुवन्धवाट उत्पन्न भएका हुन् । अर्को वाटो त्यहाँ देखा पर्दैन । स्मृति पनि पहिलेको अभ्यासविना हुन सक्तैन । पहिले त्यो अभ्यास पूर्वजन्म नभई हुँदैन र पूर्वजन्म पनि आत्मा नित्य नभई हुँदैन । यसरी लहरो तान्दा पहरो गर्जन्छ ।

आमाको काखमा बसेको शिशुले यसो हाँस्न खोज्दा हामीले के पाउँछौं भने हर्षको हेतु यहाँ यसले नलिएर नै पुरानो सम्झनाले यसलाई यो उत्पन्न भएको हुनुपर्छ । पहिले कुनै वेला अनुभव नगरेका कुरा सम्झनामा नआउने भएकोले यसले पूर्व जन्ममा यो अनुभूत होला, पूर्व जन्ममा यसले यो थहा पाउन आत्मा नित्य हुनुपर्छ, यी हामी हेतुद्वारा अनुमान गर्दछौं ।

वालकको हर्षादि उसको मुखविकासद्धारा अनुमान गरी नित्य आत्मा मान्ने भएछौं, यसै गरी कमलको प्रवोध संमीलन विकार देख्ता नित्य आत्मा यहाँ पनि मान्छौं कि हामी त अनित्य कमलमा किरण आदिका स्पर्शवाट भएका विकार हुन् प्रबोध भन्दछौं त्यस्तै बालकको विशेष क्रियावाट विकार भई हर्षादिरूप मुख विकास भएको माने त आत्मा नित्य स्वीकार्नै टण्टै पर्दैन भन्ने एकथरि छन् । तिनीहरूको हेतु ठीक भएन भन्ने सिद्धान्तवादीको कुरा यस प्रकार छ–

कमल आदिमा फक्रनु र वैलाउनु विकार झैं अनित्य आत्माको हर्षादि प्राप्ति हो भनेका भए यहाँ यो कुरा व्यर्थ हुन्छ । किनभने साधर्म्य


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उदाहरणमा मिल्न जानुपर्छ या उदाहरण वैधर्म्यद्वारा सो कुरा मिलेको हुनुपर्छ। यसो भए त्यस्तो हेतु साध्य साधन गर्न समर्थ हुन्छ। कमल आदिको फक्रनु र वैलाउनुमा निमित्त हुन्छन् तातो चिसो वर्षा र वेलावखत आदि। पञ्चभूतको नै यस्ता कुरामा विशेष प्रभाव परेको हुन्छ। मानिसको भने हँसिलो, रसिलो, रुन्चे अनुहार त्यसै परेको हुँदैन, कि त तत्कालै कुनै घटना घटेको हुनुपर्छ कि त सम्झेर पुराना कुरा त्यसो भएको हुनुपर्छ। यहाँ मानिसको मुख खिलेको र कमल खिलेको एउटै कारण होइन। कमल चाहिं खिल्न कारण चाहिन्छ मुख प्रसन्न चाहिं निमित्तविना पनि हुन्छ भन्न सकिन्न, हर्षादि विकार पनि निमित्तबाटै हुनुपर्छ। जातमात्र बालकको हास्य रोदन देखिन्छ यी पनि सनिमित्तकै हुन्। रुँदा वेदना भएको अनुमान गरिन्छ भने हर्षमा पनि केही उसलाई कारण तत्काल नदेखिएपछि पूर्वाभ्यस्त अनुभवजन्य स्मृतिबाट भएको भनी स्वीकार्नैपर्छ।

जातमात्र शिशुको दूध चुस्ने इच्छा देखिन्छ। भोकाएका प्राणी-हरूलाई आहार चाहिन्छ। आहारले भोक मर्छ भन्ने अनुभव भएपछि त्यही स्मरणले भोकाउँदासाथ आहार चाहन्छ। पूर्वशरीरमा अभ्यास नभई जात-मात्र शिशुमा यसो हुनु नपर्ने हो। त्यसो भएको देखिएकाले यो आत्मा पूर्व-शरीर छाडेर शरीरान्तरमा आएको हुँदा भोकाएर पूर्वाभ्यस्त आहार सम्झेर दूध चुस्न चाहन्छ भन्ने अडकल काट्नुपर्छ। यसो हुँदा पनि आत्मा नित्य सिद्ध हुन्छ।

तिम्रो भनाइबाट त फलाम चुम्बकतिर खिचिनु पनि पहिलेकै अभ्यासबाट भन्ने र फलामलाई चुम्बकतिर खिचिएको पूर्वजन्मको स्मरण भयो अनि खिचियो भन्ने भयो होइन त यस्तो कुराले आत्मा नित्य छ भन्न सकिन्न। फलामको कुनै चाहना छैन चुम्बकसँग टाँसिन जानुमा।

फलाम चुम्बकतिर खिचिएर जानुमा कुनै निमित्त छैन भन्न सकिन्न। यदि विनानिमित्त यसो भएका भए खोष्टो पनि चुम्बकले खिच्नु-पर्ने। नियममा कारण छैन त। निमित्त त अवश्य छ भन्ने भए त्यो केले फेला पारिन्छ त भन्दा त्यहाँ क्रिया हेतु नै नियम मान्नुपर्छ। अर्थात् भनेको के भने चुम्बक देख्ता फलाममा उपसर्पणरूप क्रिया देखिएकाले र यही क्रिया देखिनाले यी दुईमा क्रिया हेतु नियम रहेछ भन्ने निश्चय भो। अन्यत्र फलाम पनि उपसर्पण गर्दैन र चुम्बकले पनि खोष्टोलाई आफूतर्फ खिच्तैन यो स्पष्ट छ। वालकलाई पनि नियत रूपसर्पण देखिन्छ क्षुधा भएपछि स्तन्यपानमा।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आहारका अभ्यासकृत स्मरणविना स्तन्याभिलाषमा प्रवृत्ति हुँदैन। स्तन्य-पानको इच्छा नै यहाँ हेतु बन्छ यसरी। निमित्त यही दृष्टान्तले दियो निमित्तै नभई कुनै उत्पत्ति हुँदैनन्। दृष्टान्तले दृष्ट कुराको बाध गर्न हुँदैन। दृष्ट अभिलाष हेतुलाई दृष्टान्त भएको चुम्बकतिरको उपसर्पणले बाध गर्न हुँदैन।

प्राणी सराग जन्मन्छ। राग भनेको सुखाभिलाष हो पूर्वानुभूत विषयचिन्तन नै यसको कारण हो। विषयका पूर्वानुभव पूर्वजन्मको शरीरविना हुँदैन। यो आत्मा पूर्वशरीरमा अनुभूत विषय सम्झेर तिनै कुरामा लागि-पर्छ। यही राग अघि र पछिका जन्मको रसान हो, पूर्वशरीरको त्योभन्दा पूर्व, त्यसको पनि त्योभन्दा पूर्व भनेर चेतनको शरीरयोग अनादि मान्नुपर्छ रागानुबन्ध अनादि मात्र परेपछि आत्मनित्यत्व सिद्ध हुन्छ। वीतरागको जन्म हुँदैन।

पहिलेका विषयलाई अनुचिन्तन गरेर राग जन्मन्छ भनेर किन भन्नु यति घुमाउरो गरी यसलाई। घट द्रव्य हो, त्यसको उत्पत्ति हुँदा रूपादि विशिष्ट गुणका साथै उत्पत्ति हुन्छ। घट जन्म्यो कि स्वतः रूपादिमान् हुन्छ। त्यस्तै गरी आत्मा पनि प्रमेय हो, स्वतः सराग हुन्छ, राग आत्माको धर्म हो घटको रूप धर्म जस्तै भने के बिग्रन्छ र भनी माथिका सबै बनाएका नित्य साधक कारणलाई व्यर्थ पार्न खोजिएको छ।

तिमीले भनेझैं सगुण द्रव्यको उत्पत्ति झैं आत्माको र रागको उत्पत्ति हुँदैन। रागादिको उत्पत्ति सङ्कल्पनिमित्तक छ। सङ्कल्प पूर्वानुभूत विषयचिन्तनबाट जन्मन्छ। त्यसै हुनाले त जातमात्र शिशुलाई जुन राग उत्पन्न हुन्छ, त्यो पहिले अनुभव गरिएको विषयको चिन्तनद्वारा नै हुन्छ। घटको उत्पत्ति झैं न त आत्माको उत्पत्ति हुन्छ, संकल्पदेखि अर्को रागको कारण छैन। त्यसो हुँदा सगुण द्रव्योत्पत्ति झैं यिनको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने कुरा प्रमाणित हुँदैन। संकल्पका अतिरिक्त धर्माधर्म लक्षण अदृष्ट कारण रागप्रति मानिए तापनि पूर्वशरीरसँगको योग भन्ने खण्डन गरेर खण्डन हुँदैन। विषयाभ्यास नै भावनाहेतु हो त्यसबाटै तन्मयत्व हुन्छ, तन्मय हुँदै राग जन्मन्छ। जातिविशेषबाट पनि रागविशेष हुन्छ। बाघको राग मांसमा हुन्छ भने हात्तीको राग पिपलका कमला हाँगामा। जे भने पनि संकल्पदेखि अर्को रागकारण छैन।


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

# ३५ शरीरपरीक्षा

आफूले गरेका कर्मलाई निमित्त मानेर सुखदुःखभोग गर्ने आयतनको रूपमा शरीर बन्छ, चेतनको शरीरसँगको संयोग अनादि मान्नुपर्छ । यो कुरो त अगाडिवाट पनि भनियो । अब यो शरीर के हो भन्दा यसमा सन्देह छैन, शरीरमा गन्ध छ, गन्ध पृथिवीको गुण हो, त्यसो हुँदा पार्थिव शरीर हो भन्नुपर्छ । यदि जलादिहरू यसका समवायी कारण भएका भए शरीरमा गन्ध हुनुन पर्ने हुन जान्थ्यो । त्यसो हुँदा मानुषशरीर त्रैभौतिक, चातुर्भौतिक, पाञ्चभौतिक नमानेर पार्थिव नै मान्नु उपयुक्त हुन्छ । यसमा पञ्चीकरण गरेर शरीरलाई पञ्चतत्त्वले वनेको भन्ने दार्शनिक पनि छन् तर, हामी शरीरको उपादान कारण पृथिवीमा पार्थिव मान्छौं, वरुणलोकमा जल, आदित्यलोकमा तेज र वायव्यलोकमा वायु मान्छौं । जलादिलाई उपष्टम्भक भई धारण गर्न त्यहाँ पार्थिव अंशको आवश्यकता पर्दैन भन्ने हाम्रो तात्पर्य भने होइन ।

प्रकृतिमा नै विकारको लय हुन्छ, यसमा त कसैले दुई मत गर्न सक्तैन, माटोवाट वनेको घडा फुटेपछि माटैमा मिल्छ, त्यस्तै पार्थिव शरीर मृत्यु भएपछि पृथिवीमा नै मिल्छ । मरेको मानिसको शरीरमा तातो अंश पनि रहँदैन । रगतमा पानी पनि रहँदैन । सास पनि फेर्दैन । यदि यी उपादान भएका भए ती विग्रँदा पनि रहिरहनुपर्दथ्यो । जस्तो गन्धयुक्त पार्थिवांश मृत्यु-पछि पनि छ । त्यही आशयले वेदले भनेको छ "पृथिवीं ते शरीरं गच्छ तान्" भनेर ।

मरेपछिका कुरा नगरन, वाँच्ताखेरि तिमी सास फेर्छौं, तिम्रो शरीर तातो छ, तिम्रा शरीरमा पानी छ, तिमीमा आकाश छ, खालि तिमी माटाको डल्लो मात्र त होइनौ भनी कसैले भन्छ भने हामी किन यो कुरा काट्तछौं र। पञ्चमहाभूतको संयोगका कुरामा हाम्रो विवाद हैन । जस्तै कसौंडीमा पानी हाली आगोमा वसालेर वाफ आउन थालेपछि त्यस कसौंडीमा पानी पनि छ, तातो पनि छ, हावा पनि छ, र आकाश पनि छ यसमा कसको दुई मत छ र तर कसौंडी केले वनेको भन्ने प्रश्न गर्दा काँसले वनेको भनी किन भन्छौ भने कसौंडी बनाउन कालीगडले मुख्य वस्तु काँस लिएको छ, त्यसलाई पगालेर साँचोमा हाली ढालेको छ, त्यसको उपादान कारण पानी तेज हावा होइनन् र काँस भएको छ । त्यसैले त्यो काँसको कसौंडी भनिन्छ । विग्रे र पत्रु हुँदा पनि त्यसले कांस्यत्व छाडेको हुँदैन । त्यस कसौंडीमा जल, तेज, वायु, आकाशको संयोग



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएकोमा हाम्रो के विरोध छ र भात पकाउँदा तेजसंयोग भई पानी तातो चामललाई भातको सितामा परिणत गर्दा कसौंडीसँग भएका जलादि भूतका संयोगले कसौंडीको समवायीकारणत्व वहन गर्दैनन् । यही दृष्टान्त हो हामीले शरीरलाई पनि पार्थिव मानी अरू जलादि भूतको संयोगमा शरीर-सञ्चालन भएकोमा विरोध गरेको छैन ।

शरीरमा गन्ध झैं स्नेह छ, उष्ण स्पर्श छ, निःश्वास र उच्छ्वास छ, अवकाश पनि छ भनी पाञ्चभौतिक नै मान्ने भए अनेकभूतप्रकृतिशरीर भन्नुपर्छ, यसो गर्दा एक शरीरमा पृथिव्यादि नाना जातिको साङ्कर्य हुने भो चित्ररूप झैं चित्रद्रव्य मान्न पनि हुन्न, गन्धवत्त्वसँग विरोध खान्छ । त्यसैले शरीर पार्थिव हो ।

## ३६ इन्द्रियपरीक्षा

इन्द्रिय नभई हामीले रूपादि ग्रहण गर्न सक्तैनौं । यसो हुँदा यसबारे विभिन्न दार्शनिकहरूले विभिन्न मत प्रतिपादन गरेका छन् । कोही इन्द्रियलाई अहंकारबाट बनेको भन्छन् भने कुनै भौतिक मान्छन् । यसले संशय हुन्छ, संशय भएपछि परीक्षा गरिन्छ ।

कृष्णसार (नानी) भौतिक हो, त्यसमा केही खराबी नभए रूप फेला पर्छ । नानी बिग्रे रूप उपलब्ध हुँदैन । यही भौतिकवादीमा पनि दुई पक्ष छन् । बौद्धहरू चक्षुगोलकलाई नै इन्द्रिय मान्दछन्, भौतिकवादी भएर । नैयायिकहरू आँखाको गेडीदेखि फरक भौतिक इन्द्रिय चक्षु छ भन्दछन् । विषयमा पुगेर वस्तु ग्रहण गर्छ चक्षुले, त्यसो हुँदा चक्षुगोलक नै इन्द्रिय होइन । यसै कुरालाई समर्थन गरी चक्षुगोलक त्यति सानो गुज्जा जत्रोले हिमालय जत्रो घ्वाइँ चीज देख्ने हुँदा अवश्य नै अभौतिक मान्नुपर्छ भनी सांख्यले आफ्नो तर्क प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । यसको खण्डन गर्दै भनिएको छ- महान् या अणुको चक्षुले ग्रहण गर्दैमा त्यो अभौतिक र विभु छ भन्न मिल्दैन ।

चक्षुरश्मि र अर्थको सन्निकर्षबाट सानो-ठूलो जे पनि ग्रहण गर्न सकिन्छ । टुकीको बत्तीको प्रकाशले जसरी ठूला-साना वस्तु देखिन्छन् । चाक्षुष रश्मिसँग वस्तुको सम्बन्ध भएन र बीचमा केही छेको भएमा त्यो वस्तु स्वतः देखिंदैन, भित्ताले छेक्ता बत्तीको उज्यालो नभएर जस्तो माल देखिंदैन, त्यस्तै हो यो पनि । बौद्धहरू चक्षुरश्मि फेला नपरेकाले चक्षुगोलक मात्रै इन्द्रिय हो


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भन्दछन् । सन्निकर्षप्रतिषेध गराउने आवरणरूप हेतुद्वारा चाक्षुष रश्मि अनुमीयमान हुन्छ। खालि फेला पर्दैन, त्यसो हुँदा छँदै छैन भन्नु हुन्न, चन्द्रमाको माथिल्लो भाग फेला पर्दैन, सामान्य रूपमा आफूले टेकेको जमीनको तल्लो भाग पनि त साधारण रूपले फेला पर्दैन, यत्तिकै भरमा छैन त भन्न भएन, मामूली अडकल पनि त काट्नुपर्छ। उपलब्धिनियम बेग्लै छ,द्रव्य हुँदैमा, गुण हुँदैमा उपलब्ध हुनैपर्छ भन्ने होइन कि द्रव्यमा महत्त्वादि भए उपलब्ध गर्न सकिन्छ, गुणमा पनि उद्भूतत्त्वादि धर्मभेद भए ग्रहण गरिन्छन् । अवयव छुट्टिएर हावामा मिसिएर आएका साना पानीका मसिना दाना आँखाले देखिंदैनन्, तर चिसो बतास लागेको छालाले थहा पाएँछ । त्यही द्रव्यका अनुबन्धबाट, अयनका परिवर्तनबाट, सूर्यको गतिको असरबाट हेमन्त, शिशिर ऋतु कल्पना गर्नुपर्‍यो । तैजस द्रव्यको अनुद्भूत रूप आँखाले देखिंदैन, तर तातो हावा छालाले थहा पाउँछ । त्यही तातोसँग सम्बन्ध रहने ऋतु ग्रीष्म, वसन्त कहलाइन्छन् ।

तेजका किसिम थरी-थरीका छन्, कुनै प्रत्यक्ष हुन्छन् चक्षुले र स्पर्शलेजस्तै- सूर्यका रश्मि, रूप उद्भूत छ, स्पर्श अनुद्भूत छ कुनै, जस्तो भित्तामा परेको बत्तीको उज्यालो । कुनै रूप देखिंदैन, स्पर्श भने हुन्छजस्तै- तातो पानीको तातापन । अनुद्भूत रूपस्पर्श छ चाक्षुष रश्मि ।

इन्द्रियव्यूह उपभोग साधनका लागि हुन्, बीचमा केही पर्दा लागेमा चाक्षुष रश्मि छेकिएर वस्तु देखिंदैनन्, यही मुख्य प्रमाण भो तिम्रो चाक्षुष रश्मि मान्नमा । यसउसले हामीले के भन्नुपर्ने भो यताबाट भने प्रतिघात भएकाले यी इन्द्रिय भौतिक हुन्, अप्रतिघात भएका भए अभौतिक हुन्थे । काँच, अभ्रक, स्फटिक बीचमा पर्दा भौतिकमा पनि रश्मिको अवरोध हुँदैन, प्रदीपरश्मि यिनका छेकाबाट पनि देखा पर्छ । कसौंडीका छेदबाट आगोको राप पसेर नै भात पाक्तछ, अनुपलब्धि हुनामा कारण बेग्ला-बेग्लै छन् । मध्यदिनमा धूमकेतु नै उदाए पनि देखिंदैन, ठूलो उल्कापात भएको पनि देखिंदैन, सूर्यको आलोकले तिनको प्रकाश खाइदिन्छ। त्यस्तै भए खोष्टो पनि प्रकाशयुक्त छ, आदित्यरश्मिले अभिभव भएकोले देखिंदैन भनन त भनेर ओठे जवाफ दिनेलाई हामी के भन्छौं भने लोष्टप्रकाश राती पनि देखिंदैन । चाक्षुष रश्मि राती ट्वाल्ल देखिन्छ, राती हिंड्ने बाघ आदिका आँखाबाट टर्चको झैं उज्यालो फ्याकेको देखिन्छ । नपत्याए नक्तंचरहरूको आँखाबाट आएको प्रकाशलाई तिमी हेर्न जाऊ ।

इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट वस्तुग्रहण हुन्छ, बीचमा कुनै छेक्ने



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुरा भए देखिँदैन भनी यति विघ्न कुरा गरिएको हो । तर काँच, अभ्रक, स्फटिकले छेकेका वस्तु देखिन्छन् नि त! यताबाट इन्द्रिय प्राप्यकारी छन्, त्यसैले भौतिक हुन् भन्ने कुरा काटियो नि। भौतिक धर्म प्राप्यकारित्व हो मानिएको न हो । यदि इन्द्रिय अप्राप्यकारी सिद्ध गर्न यसो भनिएको भए यो कुरो मिलेन, अप्राप्यकारी भए गाह्रोले छेकेको कुरो पनि त देख्नुपर्दथ्यो । प्राप्यकारी भए पनि काँच, अभ्रक, स्फटिक आदि पारदर्शक वस्तु भएका यिनले वीचमा छेकिंदा पनि वस्तुसँग सन्निकर्ष अप्रतिघात भएकाले प्राप्यकारित्वले बाधा पार्दैन । अघि भनेको थियो अभौतिक मात्रको अप्रतिघातत्व हुन्छ भन्ने कुरा त्यो सर्वथा ठीक होइन । सूर्यकिरण भौतिक हुन् भन्ने कुरामा शंका छैन । तर स्फटिक अन्तरित भए पनि आदित्यरश्मि पार जान्छन् । त्यति मात्र कहाँ हो र! दाह्य पदार्थमा अग्निरश्मिको सम्बन्ध नभए दाह हुँदैन। कराहीमा अग्निको सम्बन्ध भएपछि चना-भुजा भुटिन्छ, सम्बन्ध नभए भुटिंदैन। तेज अप्राप्यकारी हुँदैन, खालि कुनै पारदर्शक भए त्यसबाट दोख पर्छ, कुनै छेद-वाट पसेर वस्तुको दाह गर्छ ।

यदि काँचबाट परको देखिन्छ भने भित्ताले छेकिएको पनि देखियोस्, भित्ताले छेकेको देखिंदैन भने काँचले छेकेको पनि नदेखियोस् भन्न हुँदैन । वस्तुको स्व, आफ्नो भाव, पन अर्थात् स्वभाव आफ्नै नियमानुसार हुन्छ। ऐनामा र पानीमा यस्तो स्वच्छता छ, जेले आफ्नो अनुहार देखन सकिन्छ। ऐनामा ठक्कर खाएर फर्केको नयनरश्मिको आफ्नो मुखसँग सन्निकर्ष भई आफ्नो अनुहार देखिन्छ । यसरी ऐनामा प्रतिविम्बग्रहण हुन्छ भनेर भित्तोमा पनि अनुहार देखिने त हुँदैन, यसरी नै काँच, अभ्रक, स्फटिकमा चाक्षुष रश्मिको विघात नहुने पारदर्शकत्व रहेको छ। साधारण अरू भित्तामा यो पन छैन ।

प्रमाण तत्त्वविषयक हुन्छ। परीक्षकले परीक्षण गर्दा दृष्ट र अनुमित अर्थनियोग गर्नु र प्रतिषेध गर्नु उपपत्तियुक्त कुरो होइन । लौ यसो होइदिनु-पर्‍यो यस वस्तुले, होइन भने यसो हुनु भएन यस पदार्थले भन्ने हक परीक्षण गर्नेलाई हुँदैन । रूप झैं गन्ध पनि चाक्षुष होस्, नत्र रूप पनि गन्ध झैं चाक्षुष नहोस् । धूम अग्निको साधन भएझैं जलको पनि हेतु धूम होस्, जलको हेतु बन्न नसक्ने भए धूम अग्निको पनि हेतु नहोस् यसो भन्न हुँदैन । किनभने जस्ता पदार्थ हुन्छन्, जो तिनीहरूको स्वभाव छ, आफ्नो पन छ, त्यस्तै नै प्रमाणले प्रतिपादन गर्छ । जस्ताको त्यस्तै वस्तुप्रतिपादन गर्छ प्रमाणले । यो


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नियोग र प्रतिषेध तिम्रो आफैमा सीमित शक्ति हो । काँच झैं भित्ता पनि पारदर्शक होस् भन्न मिल्दैन । केमा कुन धर्म छ, यसको व्यवस्था त्यसको उपलब्धि र अनुपलब्धिबाट हामीले बुझ्नुपर्छ । प्रत्यक्ष र अनुमित वस्तुमा नियोग र प्रतिषेध गर्नु बिलकुल नै अनुपपत्तियुक्त कुरो हुन्छ ।

यहीं एक थरीले इन्द्रिय माने पनि एउटै त्वगिन्द्रिय मात्रै स्थान-भेदले विभिन्न कार्य सम्पादन गर्न साधन हुनेछ भन्ने शङ्का गरेकामा इन्द्रिय-ग्राह्य रूपादिलाई पञ्चत्व रूपमा प्राप्त गरिएकाले बाह्येन्द्रिय पाँच नै मान्ने बलवान् पक्षकै समर्थन गरिन्छ ।

## ३७ मनःपरीक्षा

न्याय, मनलाई अन्तःकरण भएकोले इन्द्रिय मान्ने दर्शन हो । मनलाई इन्द्रियजन्य ज्ञानको अयोगपद्यले एउटा सिद्ध गर्छ । चक्षुलाई घ्राणसँग वास्ता छैन, चक्षुले रूप देख्ता घ्राणले गन्ध ज्ञान गर्न प्रतीक्षा गर्नुपर्दैन । यी पाँच इन्द्रियहरू आफ्ना-आफ्ना स्थानमा आफू-आफू स्वतन्त्र छन् । त्यसो भए पनि पालैसँग ज्ञान हुन्छ, युगपत् अर्थात् एकै बाजि सबै ज्ञान हुँदैनन् । यसमा कारण के त भने मन, मनले जस-जससँग सम्बन्ध अगाडि कायम गर्दै जान्छ, त्यससँग पहिले ज्ञान हुन्छ र पालो बाँध्न सजिलो पर्छ । एउटा मन भए यी सबै व्यवस्था मिल्न सक्तछन् । मन धेरै माने फेरि उही कुरा दोहरिन्छ र प्रत्येक इन्द्रिय, प्रत्येक मन अलग्ग सम्बद्ध भएमा एकै बाजि ज्ञान हुन जाने हुन्छ ।

यस्तो के भनेको ? एकै बाजि ज्ञान हुँदैन र सेल खाँदा रूपपाकेको रातो रङ्ग आँखाले देख्तछ, मीठो स्वाद जिब्रोले थाहा पाउँछ, सुगन्ध नाकले सुँघ्छ, चपाउँदाको अवाज कानले सुन्दछ, नरम मुलायम भनी स्पर्श छालाले थाहा पाउँछ । यसरी सेल खाँदा एकै बाजि सबै इन्द्रियले ज्ञान गरेको देखिन्छ । यसरी नै एकै बाजि अनेक क्रिया पनि भएको थाहा पाइन्छ । अध्यापक पढ्छ, हिँड्छ, छाता समात्छ, बाटो हेर्छ, बाटाका खलबल सुन्छ, बाटो काट्ता मोटरले कुल्चिन्छ कि भनेर सावधान हुन्छ, जाने ठाउँ सम्झन्छ इत्यादि कुरामा कहाँ क्रमको ग्रहण भएको छ र त्यसैले मन धेरै छन् भन्नुपर्छ ।

क्रमिक भएर तिनको उपलब्धि भए पनि आशु सञ्चार हुँदा, अर्थात् छिटै विषयसँग मनको सञ्चार जोडिंदा यस्तो हुन्छ । जस्तो कमलका सय पात खापेर राखी सियोले स्वाम्म रोप्दा एकै बाजि सबै प्वाल परेझैं हुन्छन्, तर तह-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तह्लपारी राखेका पातलाई पहिले अगाडिको प्वाल पारी, त्यसपछि अर्को, त्यसपछि त्यसमनिको प्वाल पार्दै गएको हो, तर छिटो हुँदा एकै वाजि सबै छेडिएका झैं भान हुन्छ । अगुल्टोलाई छिटो घुमाउँदा अग्निमण्डल आकाशमा बन्छ । जसलाई दर्शनले अलातचक्र भन्ने परिभाषा दिएको छ । अलातचक्र वेगातिशयले घुमाउँदा क्रियासन्तानको भेदले उपलब्धि हुँदैन ।

यसरी नै वर्णपदवाक्यबुद्धिको र त्यसका अर्थका ज्ञानको पनि आशुवृत्तित्वले गर्दा क्रमको ग्रहण नभएको सम्म हो । वाक्यमा रहेका वर्णका उच्चारण गर्दा प्रतिवर्ण सुनिन्छन्, श्रुत वर्ण एक-अनेक पदभावले जोडिन्छन्, यसरी जोडिएका वर्णपद पनि ज्ञात हुन्छन्, पदव्यवसायले स्मृतिद्वारा पदार्थ थाहा पाइन्छन् । पदसमूहलाई प्रतिसन्धान गरेर वाक्यबोध हुन्छ । सम्बन्ध पदार्थ ग्रहण गरेर वाक्यार्थ बुझ्दछन् । यसरी क्रमले रहेका ज्ञानलाई आशुवृत्तित्वले गर्दा मात्र क्रमको ग्रहण नभएको हो । मन एक छ, क्रियाभेद-ज्ञानभेद थाहा नहुनु छिटो भएर नै हो । मन एउटा छ र अणु पनि छ, यदि महान् विभु मन माने सबै इन्द्रियसँग मनको संयोग भएकोले सबै विषयवस्तु एकै वाजि ग्रहण हुनुपर्न जाने हुन्छ । जुन बचाउका लागि मन मानियो, त्यही दोष मनलाई व्यापक मान्दा दोहरिन जाने देखिन्छ ।

## ३८ ज्ञान आत्मगुण हो भन्ने परीक्षा

ज्ञान यो एउटा यस्तो वस्तु छ, जसले गर्दा यो संसार आज यस रूपमा देखा परेको छ । को बुद्धिजीवी होला, जसलाई ज्ञानको महिमा सम्झाउन परोस् । ज्ञानको प्रकाश सूर्यको प्रकाशभन्दा पनि वस्तु-विवेचन गर्न बढ्ता उपयोगी सिद्ध भएको छ । यस्तो ज्ञानलाई कसैले आत्मा नै माने भने कसैले आत्माको गुण भनी ज्ञानलाई स्वीकारे । ज्ञानको अधिकरण आत्मा भन्ने पक्ष नैयायिकको हो । यसउसले आत्माको गुण ज्ञान भन्ने न्यायको पक्षमा केही परीक्षा गरिन्छ ।

ज्ञान आत्माको गुण हो कि इन्द्रियको गुण हो या अर्थ (विषय) को गुण हो ? यस संशयमा नैयायिक के भन्दछन् भने-यो इन्द्रिय र वस्तुको गुण नभई आत्माकै गुण हो, किनभने इन्द्रिय र विषयको विनाशमा पनि ज्ञान रहिरहेको हुन्छ । जस्तो इन्द्रिय भयो चक्षु, तद्द्वारा ज्ञान गरिएको विषय भयो वस्तुगत रूप, तर चक्षु, इन्द्रियमा विकार भई रूपग्रहण गर्न नसके



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि तद्गत रूपस्मृति भइरहन्छ । जस्तै धनकुटाका सुन्तला देख्नेले आँखा फुटे पनि पोखरामा पुगी सुन्तला खाँदा त्यस सुन्तलाको रङ्ग रूप सबै सम्झन्छ । यदि इन्द्रियमा नै ज्ञान रहने भएमा आधार नाश भएपछि आधेय वस्तु रहिरहनु नपर्ने हो । फेरि ज्ञान विषयको विनाश भएपछि पनि रहिरहने हुँदा विषयमा नै ज्ञान निहित हुने भए घट फुट्नासाथै घटका साथै घटज्ञान पनि नाश भइहाल्नुपर्ने थियो, त्यस्तो अनुभव छैन । घटनाशपछि पनि घटज्ञान रहिरहन्छ, त्यसो भएको देखिनाले ज्ञानको आश्रय एउटा बेग्लै मान्नुपर्ने भो, जो ज्ञानको अधिकरण हो त्यही आत्मा भनिन्छ ।

वाह्य इन्द्रिय र विषयमा ज्ञान नरहने भए हामी अन्तःकरण मनमा ज्ञान रहन्छ भनेर मानौं भन्ने पनि कसैको विचार होला । तर त्यो कुरा गर्नु विचार नपुर्‍याउनु नै भन्नुपर्छ, किनभने मनलाई मान्नुपर्ने वाध्यता हो युगपत् ज्ञेयको अनुपलब्धि, अर्थात् एकैवाजि सबै वस्तुको ज्ञान गर्न नसक्नु नै हो । सुखादि विषयको उपलब्धिसाधन अन्तःकरण भनेर पनि मनलाई भनिन्छ, करणलाई कर्ता कसरी मान्नु ? यो अन्याय कुरा न्यायले स्वीकारेर पनि व्यवहारले र स्वभावले साथ दिंदैन । यदि ज्ञानगुणत्व मनको भन्ने भए करणत्वबाट उसलाई त्यागपत्र दिलाउनुपर्छ, ज्ञाता वशी र करण वश्य हुन्छ । जस्तै रूपादि साधन चक्षु, सुखादि ज्ञानसाधन मन के फरक दर्जा भो र राजदरवारका कोही वाहिरिया कर्मचारी, कोही भित्रिया पदाधिकारी, आखिर दुवै राजाका त कर्मचारी नै न हुन् । मन चाहिं ज्ञानाधिकरण, अन्तःकरण चाहिं साधन भन्ने नै भए पनि नाममात्रको यो विवाद भो, आखिर दुई कुरा नमानेर धर भएन । हामीले आत्मा भनेकोलाई तिमीले मन भन्यौ, यति नाममात्रे विवादः भन्ने देखियो । योगीहरूले सिद्धि प्राप्त गरेपछि विकरण धर्मलाई निर्माण गरी इन्द्रिययुक्त शरीरद्वारा धेरै ज्ञान एकै बाजि उपलब्ध गर्दछन्, यताबाट मन व्यापक मान्नुपर्ने भएन, अणु मनवाट यो संभव देखिंदैन त ! त्यसो भएपछि आत्माको झैं मनको पनि विभुत्व सिद्ध हुन्छ भनौला । त्यसो होइन, ज्ञेयको उपलब्धिको साधन भएको मनमा कर्तृत्व रहँदैन, यदि विभु भएको भए सबै इन्द्रियसँग एकै बाजि सम्पर्क कायम भएकोले सबै ज्ञान एकै बाजि हुनुपर्दथ्यो त्यो सर्वसाधारणको अनुभवमा भएको छैन । कायव्यूह गर्ने योगीले इन्द्रिय र शरीर झैं मन पनि निर्माण गर्न सकिहाल्छ भन्ने कुरा किन विर्सेर मनलाई विभु मान्न खोजिएको हो कुरा बुझिएन ।

जस्तो मन विभु भए सबै इन्द्रियसँग सम्वन्ध रही एकै बाजि ज्ञान



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन जाला भन्ने शंका छ, विभु आत्मा पनि त सबै इन्द्रियसँग संयुक्त भएकोले युगपत् ज्ञानोत्पत्ति हुनुपर्ने नि भन्ने प्रश्न नउठ्ने होइन, तर व्यापक आत्मा भए पनि इन्द्रियहरूले मनमार्फत आत्मामा ज्ञान गराउँछन् । बीचको माध्यम मन छैन भने ज्ञान हुँदैन । जस्तो प्रधानमन्त्रीसँग प्रतिनिधिमण्डलको भेट गराउन बीचमा निजी सचिवको मार्फत भई ऊसँग सम्बन्ध हुन्छ । त्यस्तै यहाँ मन अणु छ उसले कहिले चक्षुले देखाएको रूप आत्मासँग सम्बन्ध पार्छ, कहिले नाकले ग्रहण गरेको गन्धसँग आत्माको सम्बन्ध मिलाइदिन्छ । यसैले विभु आत्मा आफै इन्द्रियलाई भेटेर ज्ञान गर्न सक्तैन, एकै वाजि भनेर नै मन मान्नुपरेको हो ।

तिम्रो यो कुराबाट अर्को के शङ्का उब्जन्छ भने आत्मा र इन्द्रियको सन्निकर्षबाटै गन्धादि ज्ञान उत्पन्न हुने भएमा आत्माको गुण-बुद्धि अर्थात् ज्ञान भन्ने कुरो कसरी भयो त ? ज्ञान त रहिरहेको रहेछ, इन्द्रिय र आत्माको भेटघाटबाट थाहा पाइनेसम्म पो हुने भो, के यसै भनेको हो त ? हामीले त्यसो भनेको हैन । ज्ञान यसैबाटै उत्पन्न होस् भन्ने कारण तोकेर भनिएको छैन । ज्ञान आत्माको गुण भएमा विनाशकारण उपलब्ध नभएकोले त्यो रहिरहन गई नित्यत्व प्रसंग भो । गुणनाशहेतु दुई प्रकारबाट हुन्छ— गुणको आश्रयको अभावद्वारा या विरोधी गुणबाट । नित्य आत्मा हुँदा आश्रयको अभाव भन्न भएन । ज्ञानको विरोधी गुण पनि फेला पर्दैन, त्यसो हुँदा बुद्धिलाई आत्मगुण मान्दा नित्यत्व हुन्छ नि भन्ने शङ्कालाई हामी कसरी समाधान गर्छौं भने ज्ञानको सन्तानग्रहण भएको अनुभूतिगम्य नै छ । शब्दका तरङ्गमा पहिलोलाई दोस्रोले लघारेर नाश गरेझैं ज्ञानको प्रवाहमा पनि प्रथमलाई द्वितीय ज्ञानले विनाश पार्छ । सबैलाई अनित्य छ ज्ञान भन्ने कुरामा कहाँ शङ्का छ र ।

ज्ञानकारित संस्कार जुन स्मृतिका हेतु हुन्, ती असंख्य छन्, ती आत्मैसँग टाँसिएका पनि छन्, मन पनि साथै भित्र छ, त्यहाँ अब पालो बाँध्ने कुरो रहेन, त्यसो भएमा एकै वाजि स्मृतिहरू किन प्रादुर्भाव भएनन् भन्ने शङ्का उठ्त छ । यहाँ ज्ञान साधनसंस्कार भएको आत्मप्रदेशमा पालै-पालोसँग मनको सन्निकर्ष भएकाले आत्ममनःसन्निकर्षबाट हुने स्मृतिहरू पनि पर्यायले नै हुने भए भन्ने माथिको प्रश्नलाई उत्तर दिन्छन् । यस कुरालाई हामी अझ यसरी खण्डन गर्छौं— मनको अन्तःशरीरवृत्तित्व स्वीकारेकोले शरीरदेखि अतिरिक्त आत्ममनको योगमा ज्ञानको हेतुत्व रहँदैन । संदेह आत्माको मनसँग संयोग र विपच्यमान कर्मका वासना रहेमा नै जीवन रहन्छ । योभन्दा


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अगि-पछि अन्तःशरीरमा रहेको मन शरीरदेखि बाहिर ज्ञानको संस्कार भएको आत्मप्रदेशसँग संयोग रहँदैन। विपच्यमान कर्माशय मात्र जीवन हो, मनको अन्तःशरीरवृत्तित्वलाई जीवन मान्न सकिसकेको छैन नि भन्ने प्रश्नको जवाफमा हामी के भन्छौं भने मनवाहिर भए शरीरावच्छिन्न आत्ममनः-संयोगको अभावमा शरीर धारण नहोला, त्यहाँ प्रयत्न नै रहन जाँदैन। बडो छिटो छिटो मन भित्र-वाहिर गरेर शरीरदेखि वाहिर घुमघाम गर्छ भन्ने कुरामा जुन वेला वाहिर जाला त्यस वेला मन नभएकोले स्मृति नहुनुपर्ने हुन्छ, त्यस्तो संस्कार नहुने क्षण मान्न सकिन्न।

कसैको मतमा आत्माको धर्मज्ञान र मनको धर्म, इच्छा, द्वेष प्रयत्न, सुख-दुःखादि छन्। त्यसो भन्न मिल्दैन सुखसाधन यी भन्ने थहा पाए तिनलाई चाहन्छ, दुःखसाधनचाहिं छाड्न चाहन्छ। प्राप्तीच्छा प्रयुक्तको सुखसाधनको चाहना आरम्भ हो। त्यागन खोज्ने प्रवृत्ति भएकाको दुःखसाधनलाई छाड्न खोज्नु निवृत्ति हो। त्यसो हुँदा ज्ञान इच्छा, प्रयत्न, द्वेष, सुख-दुःखहरूको एउटैसँग सम्बन्ध रहनुपर्छ, एकै कर्तामा र एकै आश्रयमा यी रहन्छन्, जडको धर्म इच्छा, द्वेष, प्रयत्न भन्नु सुहाउने कुरो होइन, हामी यसैले यिनलाई आत्माकै गुण मान्छौं मनको धर्म मान्दैनौं।

**भौतिकवादीको मतमा**—यसले यो चाहना गरेछ भन्ने इच्छा र यसले यो छाड्न खोजेछ भन्ने द्वेष हामी पाञ्चभौतिक शरीरको आरम्भ र निवृत्तिवाटै अनुमान गर्छौं। यी चेष्टाविशेषवाट यी वोध हुन्छन् भने चेष्टाश्रय शरीर छ, चेष्टा शरीरमै प्रत्यक्ष हुन्छ। जहाँवाट आरम्भ र निवृत्ति हुन्छ, त्यहीं इच्छा र द्वेष रहन्छ, त्यसमै ज्ञान पनि रहेको मान्नुपर्छ। पार्थिव, जलीय, तैजस र वायवीय शरीरमै आरम्भनिवृत्ति देखिनाले इच्छा-द्वेषज्ञानको पनि त्यसैसँग योग मान्नुपर्छ। यसैले अनि शरीरमै चैतन्य रहने भयो भन्ने सिद्धान्त स्वीकृत हुन्छ।

आरम्भ र निवृत्तिवाटै पदार्थमा चैतन्य छ भन्न अलि असजिलो पर्छ। करणमा पनि आरम्भनिवृत्ति देखिएकाले यो सिद्धान्त स्थिर गर्न हुँदैन। वन्चरो रूखमा हान्दै झिक्तै गर्दा वन्चरोमा पनि आरम्भनिवृत्ति भएको देखिन्छ। त्यही नियमले त वन्चरोलाई पनि चेतन भन्न जानुपर्ला। आरम्भनिवृत्ति दर्शनवाटै इच्छाद्वेष ज्ञानसँग सम्बन्ध हुन्छ भन्ने कुरा फेल खान्छ।

यसैमा एक थरी भूतचैतन्यवादीले के माने भने पार्थिवादि



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अणुमा इच्छादि नभए पृथिव्यादि भूतको आरम्भ हुने र पछि त्रसरेणु आदि हुँदै विघटन हुँदा निवृत्ति रहेको देखिएकोले पार्थिवादि परमाणुमा इच्छादि रहने मान्नुपर्छ र सो रहेकोले ज्ञान पनि परमाणुमा सम्बद्ध छ भन्न कुन आपत्ति भो र भनी पार्थिवादि परमाणुमै चैतन्य माने।

यसलाई हेतु मात्र सकिन्न किनभने परमाणुमा ज्ञान रहने भए घटादि पनि चेतन हुनुपर्दथ्यो। घटमा चैतन्य उपलब्ध छैन। त्यसो हुँदा अघि दिएको कुरा ठीक भनी मात्र सकिन्न। चेतन र अचेतनलाई फरक पार्ने नियम के त भनेको खण्डमा हामी यसरी समाधान गर्छौं, समवाय सम्बन्धले ज्ञान, इच्छादि चेतनका धर्म हुन्। केही अंशमा जन्यजनकभावसम्बन्धले शरीरमा पनि ती देखिन्छन्। बन्चरोमा आरम्भ निवृत्ति, प्रयत्न विषयले भएको क्रिया हो। बन्चरोमा क्रिया पैदा गर्ने वास्तवमा चेष्टा नै मान्नुपर्छ।

इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःखज्ञान आत्माकै लिङ्ग हुन्। यी गुण पञ्चमहाभूतका होइनन्, इन्द्रियका पनि होइनन् र मनका पनि होइनन्। भूत इन्द्रियमन परतन्त्र छन्। भूत इन्द्रियमनहरूमा धारण-प्रेरणादि क्रिया प्रयत्नवशद्वारा प्रवृत्त भएकाले भएका हुँदा यी परतन्त्र रहेछन् भन्ने देखिन्छ, चैतन्यमा यी स्वतन्त्रपूर्वक रहन्छन्। त्यसैले ज्ञान आत्माकै गुण हो। सबभन्दा भूत इन्द्रिय मनलाई चैतन्य मान्दा पर्ने फसाद के छ भने भूत इन्द्रियादिले गरेको कर्म पुरुषले भोग गर्नु पर्ने हुन जान्छ। आफूले नगरेको कामको भोग गर्नु यो न्यायसंगत कुरा मात्र सकिन्न। अकृताभ्यागम अर्थात् नगरेको आइपर्नु यो ठूलो दोष हो। भूत इन्द्रिय मन अचैतन्य भएपछि ती परतन्त्र भई साधन हुन्छन्। आफूले साधन गरी प्रयुक्त गरेका साधनबाट कार्यसम्पादन हुँदा त्यसको फल कर्ताले भोग गर्दा, पराईले गरेको मैले भोग गर्नपर्‍यो भन्न मिल्दैन। स्वकृत कर्मकै फलभोग हुन्छ। यो उपपत्तियुक्त कुरा पनि हो।

आत्माको गुणज्ञान भन्ने प्रकृत कुरामा हामीले ज्ञान पृथिव्यादि भूतका, चक्षुरादि इन्द्रियका र मनको गुण भनी स्वीकार गर्न नसकेपछि परिशेष भएको आत्माकै गुण भनी मान्यौं दर्शन र स्पर्शनबाट एकार्थ ग्रहण भएबाट।

आत्मा नित्य नमाने संसरण भएको संसार नै हुँदैन, नित्य आत्मा छ र पो यो देहले धर्म गरेर मृत्युपछि अर्को शरीर ग्रहण गरी स्वर्गमा देवता हुन पुग्छ। अधर्म गरेर देहान्तर लिई नरकमा दुःख भोग्न पुग्छ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शरीरान्तर र ग्रहण गर्न एक नित्य आत्मा चाहिन्छ यो उपपत्तियुक्त कुरो हो भनी मान्नुपर्छ। एक सत्त्वाधिष्ठान भई अनेक शरीरयोग चाहिं संसार र शरीरप्रबन्धको उच्छेद अपवर्ग मुक्ति मानिन्छ।

स्मरण यो त जीवन अवस्थाकै कुरो हो मरणपछिसम्म सोच्न नसक्नेले पनि स्मरण त गर्छ गर्छ। पूर्वज्ञात भएका विषयलाई पछि ज्ञान गर्ने ज्ञाता एक भए पो अघि यो ज्ञेय मैले थहा पाएको हो, अहिले पनि यसलाई ग्रहण गर्छु भन्ने स्मरण हुन्छ। बुद्धिको प्रबन्धमात्रमा र निरात्मक मानेमा यो हुँदैन। आत्माले नै स्मरण गर्छ। बुद्धि सन्तति मात्रले स्मरण हुँदैन, किनभने आत्माकै नै ज्ञस्वभाव छ। उसको ( आत्माको ) स्वभाव नै ज्ञान हो। जान्नेछ जान्दछ र जान्यो, त्रिकाल विषय भई अनेक ज्ञानसँग उसको सम्बन्ध रहेको छ। यो त्रिकाल विषयज्ञान प्रत्यात्मवेदनीय कुरो छ। जानुँला, जान्दछु, जानें भन्ने व्यवहारसँग कसैको विरोध छैन। जसको ज्ञान आफ्नो निजी धर्म छ स्मरण पनि त्यही सत्त्वको धर्म हुन्छ।

स्मरणका हेतु निम्न प्रकारका छन्–

| | | |
|---|---|---|
| १ | प्रणिधान= | मनलाई विषयान्तरमा संचरण गर्न रोक्नु। |
| २ | निवन्ध= | एकै कुरामा गाँठो परेकाबाट अर्को कुरो सम्झनु। |
| ३ | अभ्यास= | दृढतर संस्कार। |
| ४ | लिङ्ग= | व्याप्यबाट व्यापकको सम्झना हुनु। |
| ५ | लक्षण= | चन्द्रसूर्याङ्कित झण्डाबाट नेपाल सम्झनु। |
| ६ | सादृश्य= | तद्भिन्न भई तद्गत धर्मको बाहुल्य। |
| ७ | परिग्रह= | स्वीकार स्वस्वामिभाव सम्बन्ध। |
| ८ | आश्रयाश्रित= | आश्रयबाट आश्रितको सम्झना। |
| ९ | सम्बन्ध= | गुरुशिष्यभावसम्बन्ध। |
| १० | आनन्तर्य= | त्यसपछि गरिने कार्यको सम्झना। |
| ११ | वियोग= | विछोट, पत्नी वियोगमा उसको सम्झना। |
| १२ | एक कार्य= | एउटै काम गर्ने देख्ता उसको अर्को साथी सम्झनु। |
| १३ | विरोध= | विरोधबाट पनि सम्झना हुन्छ, कर्णभन्दा अर्जुनको सम्झना हुनु। |
| १४ | अतिशय= | संस्कार, व्रतबन्ध गर्नु पर्दा भन्न सुनाउने सम्झनु। |
| १५ | प्राप्ति= | कसैबाट केही प्राप्त भएमा उसको सम्झना। |
| १६ | व्यवधान= | खुकुरीको दाप देख्ता त्यसभित्र खुकुरी सम्झनु। |



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१७ सुख-दुःख= सुखले दुःख र दुःख पर्दा सुख सम्झनु ।
१८ इच्छा-द्वेष= इच्छित वस्तु र द्वेष गरिएको कुरा सम्झनु ।
१९ भय= मरणादि भयहेतुवाट सम्झना हुनु ।
२० अर्थित्व= माग्दा दाताको स्मरण ।
२१ क्रिया= रूख हल्लिदा वायुको स्मरण ।
२२ राग= प्रेमवाट प्रेमीको स्मरण ।
२३ धर्माधर्म= जन्मान्तरानुभूत सुखदुःखादि साधनको स्मरण ।

यी स्मरणका केही हेतु बताइए । यत्ति मात्रै हेतु भनी किटेर चाहिं भनेको होइन । यसरी यी हेतुवाट स्मरण गर्ने आत्माकै ज्ञान गुण हो अरूको होइन ।

## ३९ अदृष्ट निष्पन्न शरीर

संसारमा यदि विचार गरेर हेर्ने भए मानिस नै व्रह्माको सृष्टिमा सर्वश्रेष्ठ जीव ठहरिन्छ । वेदले भन्यो-'पुरुष एवेदं सर्वम्' । पुराण, स्मृति, इतिहासले भने "न हि मनुष्याच्छ्रेष्ठतरं हि किञ्चित्" अर्थात पुरुष नै सवै हो, मनुष्यभन्दा श्रेष्ठतर अर्को केही छैन इत्यादि । मलाई लाग्छ म जन्मनाको उद्देश्य के छ, किन म जन्में र म जन्माउन प्रवृत्त हुने को हो ? यो प्रश्नलाई आमा-वावुको सोद्देश्य प्रवृत्ति या उनीहरूको आत्मतृप्तिद्वारा मेरो प्रादुर्भाव भयो यति सजिलो जवाफले मेरो चित्त बुझ्दैन । मैले यति कुरा नबुझेर सोचेको पनि हैन । आफूलाई चौवीस घण्टा यही प्रश्नले जव लखेट्छ, अनि दर्शनले उसको हृदयलाई घचघच्याउन थाल्छ । "कस्त्वं कोऽहं कुतः समायातः का मे जननी को मे तातः" यो प्रश्नको भावनाले समाधान नपाएपछि अनि आफू नै अन्योलमा पर्छ ।

अनौठो छ यो प्रश्न, जति खोतल्यो उति गहिरिएर जान्छ, क्यान्सरका सेल झैं जरो फैलिएको हुन्छ । चौरासी लाख योनिको परिगणन गरिएको छ हाम्रा शास्त्रमा । यो गिन्ती गर्नु पनि एक जन्मले नभ्याउने कुरो छ । चौरासी, चौसठ्ठी लाखका कुरा होइनन् । यी अनन्त जीवजन्तु किन जन्मे । भगवान् पिप्पलादकहाँ प्रश्न गर्न गएका ऋषिमध्ये कवन्धी कात्यायनले सोधे- "भगवन् कुतो ह वा इमाः प्रजाः प्रजायन्त इति" भगवान् कसवाट यी प्रजाहरू उत्पन्न भए ? यसको जवाफमा पिप्पलादले भने "स मिथुनमुत्पादयते । रयिं



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

च प्राणं चेत्येमौ मे बहुधा प्रजाः करिष्यत इति" । अर्थात् प्रजापतिले मिथुन (जोडी) जन्माए रयि र प्राण । यो जोडीले नै मेरा धेरै प्रजा जन्माउनेछन् । रयि र प्राणको पहिलो व्याख्यामा सूर्यलाई प्राण चन्द्रमालाई रयि भनिएको छ । यसरी संवत्सरलाई दुई फ्याक पारी दक्षिणायन रयि, उत्तरायण प्राण, यसरी मासका दुई पक्षमा कृष्ण पक्ष रयि, शुक्ल चाहिं प्राण, यसरी अहोरात्रमा दिन प्राण, रात रयि भन्दै अन्नबाट वीर्य बनेर त्यसैबाट यी प्रजा जन्मन्छन् भन्ने विशद गरी प्रश्नोपनिषद्मा पाइएको छ। तातो-चिसो भएपछि अन्नको उत्पत्ति हुने भो, दिन, रात, महीना, अयन र संवत्सर यिनीहरू सूर्य-चन्द्रबाटै हुने भए, आखिर सूर्य-चन्द्रका मिथुनले प्रजा जन्मन्छन्, स्त्री-पुरुषको मैथुन क्रियाबाट सृष्टिक्रम चलिरहेछ । यो त प्रायः सबैले मोटामोटी सोच्ता आउने कुरो हो । तर सेन्द्रिय मनको शरीरमा वृत्तिलाभ हुन्छ । ज्ञाता पुरुषको ज्ञानादि विषयोपभोग शरीरायतन छ । शरीरकै आश्रय लिएरै नचाहिने छोड्ने र चाहिने लिने सबै व्यवहार चलेका छन् । अब यो शरीरको सृष्टि, पुरुषको कर्मनिमित्तक हो कि भूत मात्रको संयोगबाट भएको हो कुनै कर्मको निमित्त यसमा छैन । यो संशय छ ।

आज एक धारा यस्तो देखिन्छ, जसले जीवको एक सेलबाट विकास हुँदै आएर आज मान्छेको रूपमा पुगेको छ । मान्छे वानरको पूर्वरूपमा थियो त्योभन्दा अघि कुकुर होला भन्दै कल्पना गर्दै खनेर निस्केका ढुङ्गिएका हाडहरू प्रस्तुत गर्छन् प्रमाणका खातिर । पाषाण युगका अस्त्रशस्त्रले पुराना मान्यतालाई पनि टुक्रा टुक्रा पारिदिएको पनि देखिन्छ । यसै सन्दर्भमा तर्क अप्रतिष्ठित भएको पनि देखिन्छ, चन्द्रधरातलबाट ल्याइएका पाषाणादिको परीक्षणबाट । चन्द्रमा पृथिवीको एक चोइटो उछिट्टिएर गएको भनिन्थ्यो, तर अब त्यहाँका पदार्थको विश्लेषणद्वारा त्यो निरर्थक अघिका कुरा भन्ने सिद्ध भइसक्यो । द्रुततरवाहिनी विज्ञानका धाराले मान्यतालाई कहिले कहाँ, कहिले कुन मोडमा लैजान्छ सबै अनिश्चित पारिदिएको छ । पृथिवीमा प्राणी बाँच्न सक्तछ र उसको उत्पत्ति, विकास, ह्रास हुन्छ । वीर्यकीटमा रहेको व्यक्ति त्यति विशाल काय भएको गैंडालाई हामीले नदेखेका होइनौं । अब मानिसकै पनि गर्भमा रहँदा शुन कलल बुद्‌बुदरूप हुँदै विकास भएको छ, त्यो कसले होइन भनेको छ ? जस्तै बिजुलीको रापमा राखिएका कुखुराका फुल, माउको पखेटाको उष्माले फुट्नुपर्नेभन्दा धेरैअगाडि चल्लाको रूपमा तयार पार्न समर्थ हुन्छ, तर विज्ञानले पदार्थको स्वभाव कोसित


Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कसको मिल्छ, त्यसलाई विवेचना गरेर उपयोग गर्न समर्थ हुन्छ । अमेरिकाको साँढेको बीउ गाईलाई इन्जेक्शन गरी कृत्रिम गर्भाधान गराउँछ, तर गैंडाको बीउ घोडीमा हालेर गर्भाधान गराएको देखिएको छैन । प्रकृतिको विजय गर्दै अघि बढेको मानिसले विकासवादको सिद्धान्तानुरूप मान्छेको चारौं पुस्ताअघिको जन्तुको वीर्यमा मानवत्व-विकास गर्ने शक्ति छ भनी प्रयोगशालामा प्रमाणित गरेर प्रस्तुत आजसम्म गरेको थाहा छैन ।

यसबाट तिमीले भन्न खोजेको कुरामा के सम्बन्ध छ भन्ने प्रश्न देखा पर्ला, तर गडेर बुझेमा मेरो भनाइको अर्थ स्पष्ट हुन्छ शरीरसर्ग सनिमित्तक कि अनिमित्तक भन्ने प्रश्नले आज मात्र होइन धेरै धेरै अघिदेखि नै दार्शनिकहरूको मस्तिष्कमा खुलदुली पारिरहेको रहेछ । यसमा न्यायले दिएको तर्क र त्यस बेलाका भौतिकवादीका तर्क यहाँ प्रस्तुत गरिन्छन् ।

हाम्रो शरीरको उत्पत्तिको कारणमा न्यायसूत्रकारले यसो भनेका छन्– "पूर्वकृतफलानुबन्धात्तदुत्पत्तिः" । अर्थात् पहिले गरिएका दान, हिंसा आदिका फलको (धर्म-अधर्मरूपको) अनुबन्धबाट (सहकारिताबाट) त्यसको (शरीरको) उत्पत्ति (जन्म) हुन्छ ।

आत्मालाई नित्य मानी पूर्वजन्म स्वीकारेर हिन्दूका आस्तिकहरूले धेरै अलमलिएको गाँठो फुकाएका छन् । हिन्दू धर्ममा मात्र होइन, सबै धर्ममा प्रेत्यभाव छ । तर हिन्दूदर्शनमा नास्तिकदर्शनको पनि उल्लेख मात्र नभई आचार्य पनि पाइन्छन् र त्यस मतको उल्लेख पनि गरिन्छ, त्यसैले न्यायसूत्रकार नास्तिकले भनेको कुरो आफ्नो सूत्रमा यसरी प्रस्तुत गर्छन् "भूतेभ्यो मूर्त्युपादानवत्तदुपादानम्" । अर्थात् भूतबाट (परमाणुहरूबाट) मूर्तिको (माटोहरूको) उपादान झैं (आरम्भ भएझैं) त्यसको (शरीरको) उपादान (आरम्भ) हुन्छ ।

यी दुई सूत्रबाट दुई मत देखिए, एक थरीले भने शरीरको उत्पत्ति आफूले गरेको पहिलेको धर्माधर्म, अर्थात् अदृष्टबाट भएको भन्ने आस्तिक भए पूर्वजन्म छ भन्ने । कहाँ पूर्वजन्मको कुरा गर्छौ परमाणुका संयोगले यत्रो भूमण्डल बन्छ त्यस्तै शरीरको उपादानमा पनि अदृष्टनिरपेक्ष परमाणु आदि नै कारण हुन्, पूर्वजन्म छैन भन्ने भए नास्तिक ।

अब यसमा न्यायले परीक्षा गर्छ यसरी, आस्तिक भन्दछन् तिमीले दिएको दृष्टान्त पृथिवी, पर्वत यी सबै अदृष्टनिरपेक्ष परमाणुले बनेका



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन भन्ने कुरा साध्यसम दोषयुक्त छ, जस्तो शरीरोत्पत्ति अकर्मनिमित्त भन्ने सिद्ध गरिनुपर्नेछ, त्यस्तै पर्वतादि अकर्मनिमित्तक हुन भन्ने पनि साध्य नै छ, हामीले त्यो मानिसकेका छैनौं, दृष्टान्त त दुवैले मानेको सिद्ध भइसकेको हुन्छ, साध्य दृष्टान्त प्रस्तुत गर्दा साध्यसम दोष हुन्छ त्यसैले त्यो तिम्रो साधन ठीक भएन।

माटो-ढुङ्गाको साम्यत्व शरीरमा दिन खोजेको पनि मिल्दैन, तिमीले उपन्यास गरिएका मूर्तिहरू निर्बीज भई उत्पन्न हुन्छन्। शरीरोत्पत्ति त वीजपूर्वक हुन्छ, बाबु-आमाको शुक्रशोणित वीज भएका छन्। प्राणीको गर्भवास लिनुपर्ने कर्म र आमा-बाबुको पुत्रफलप्राप्त गर्नुपर्ने कर्मसँग सम्बद्ध भएर शरीरोत्पत्तिमा निमित्त हुन जान्छन्। आहार पनि रस, रक्त, मांस, मेदा, अस्थि, मज्जा, वीर्य वनेर परिणत हुन्छ। मातृ-शरीरमा जम्बा भएर वीजलाई बढाउन समर्थ हुन्छ। अदृष्टद्वारा नै सञ्चित वीज अर्बुद मांसपेशी कलल–कण्डर शिर, पाणि आदि व्यूहले इन्द्रियका अधिष्ठान भेदवाट शरीरोत्पत्तिमा समर्थ भई प्रसव समर्थ हुन्छ कर्मफल निमित्तवाटै। दम्पतीको मैथुन क्रियावाटै मात्र गर्भधारण हुने पनि नियम छैन, त्यसैले पनि अदृष्टलाई सहकारी मान्नुपर्छ। अदृष्टलाई शरीरनिर्माणमा हेतु मानेपछि अनि विचित्रता हुनमा नियम कायम हुन्छ। यदि कुनै यसमा नियम नभए शरीरमा अनेक थरी विभेद रहँदैनथे। देखिएकै छ कोही छोटा छन्, कोही वडा छन्, कोही असल छन्, कोही खराव छन्, कोही रोगग्रस्त छन्, कोही नीरोग छन्। कोही विकलाङ्ग छन्, कोही सवल छन्, कोही दुःखी छन्, कोही सुखी, कोही महा-मानव छन्, कोही महादुष्ट छन्, कोही सवल इन्द्रिय भएका छन् कोही दुर्बल इन्द्रियवाला छन्, अझ यसरी सूक्ष्म भेद हेर्दै जाने हो भने असंख्य भेद फेला पर्लान्। यो जन्मभेद प्रत्यात्मनियत भएको कर्मभेदवाटै उपपन्न हुन्छ। हरेक आत्मामा नियत भएको कर्मभेद नमान्ने भए आत्मा निरतिशय भएकोले र पृथिव्यादि समान भई तिनमा नियमहेतुको अभाव हुँदा सवै सवै आत्मामा रहन जाने होलान्। अर्थात् टकसारबाट निस्केका टक झैं उही नाप तौलका सवै हुनुपर्ने थिए। जन्म त यस्तो भएको देखिंदैन त्यसो हुँदा अकर्म-निमित्तक शरीरको उत्पत्ति भन्न हुँदैन।

अर्को कुरो कर्मनिमित्तक शरीरको उपपत्ति भएमा नै कर्मको नाश भएपछि शरीरसँग विछोड हुन सक्तछ आत्माको। सम्यग्दर्शन भएपछि मोह नाश हुन्छ। त्यसैले वीतरागलाई पुनर्जन्मका कारण नभएका शरीर मन



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वचनका कर्मले अर्को जन्म पैदा गराउँदैनन् । प्रारब्ध कर्म विपाक संवेदन भइसकेकाले नाश हुन जान्छन् । जन्मका कारण यसरी अभाव भएर शरीर ढलेपछि अर्को शरीर उत्पन्न हुँदैन र अपवर्ग मोक्ष हुन्छ । अकर्मनिमित्तक शरीरको सृष्टि मान्दा पञ्चमहाभूतको क्षय नहुने हुँदा शरीरसँग आत्माको वियोग अनुपपन्न हुन जान्छ ।

एक थरीले मन परमाणुको गुण अदृष्ट मानेका छन् । पार्थिव परमाणुहरू मिलेर आफ्ना अदृष्ट वशद्वारा शरीर सिर्जन्छ । मन पनि आफ्नो अदृष्ट-प्रयुक्त शरीरमा पस्तछ । त्यही अदृष्टले स्वभावबाटै पुद्गलको (परमाणु जस्तो सूक्ष्म जन्तु) सुख-दुःख साध्य छ । यस्तो मतको खण्डन गर्दै न्यायले भनेको छ– आत्माको अदृष्टविना नै आत्माको उपभोगलाई परमाणु मिलेर शरीर बनाउँछन् भने परमाणुको गुणलाई नाश गर्न नसकिने हुँदा मोक्षावस्थामा पनि शरीरोत्पत्ति होला । फेरि हात्ती घोडा मान्छे आदिको शरीरनिर्माणमा पनि कुनै नियामक हुने भएन । किनभने परमाणु गुण अदृष्टलाई शरीर बनाउँदा यसले चाहिं गाई बनाउने यसले घोडा बनाउने भन्ने विनिगमक के भो र ।

मनको गुण अदृष्ट भनेको पनि दोषपूर्ण कुरा हो । मनको गुण अदृष्ट त्यो शरीरारम्भक मानेमा त्यो नित्य भएकाले त्यस्तो संयोगद्वारा नाश नहुने भयो, त्यसबाट जीवन र मृत्यु हुन्छ भन्न सकिन्न एक अदृष्ट जीवन र मरणको कारण हुनु उपपत्तियुक्त कुरो हुँदैन । विपाक भइसकेपछि कर्मवासना नाश भएर शरीर नाश हुनु मरण, अर्को कर्माशयद्वारा जन्म भन्न मिल्दथ्यो, कर्मनिरपेक्ष पञ्चमहाभूतबाट शरीरको उत्पत्ति भनेमा कसको क्षयले शरीर नाश हुन्छ भन्नु ? परमाणु विनाश हुने पदार्थ होइनन्, अनि प्रमाणानुपपत्ति हुँदा नित्यत्व प्रसङ्ग हुन्छ, त्यसो हुँदा संयोगको उच्छेदन नभएर के क्षति भो त भन्न मिलेन । यसमा परमाणुमा अदृष्ट मात्रै हरू परमाणुको श्यामता अग्निसंयोगबाट नाश हुन्छ भने परमाणुमा रहेको अदृष्ट पनि त्यसरी नै नाश हुन सक्तछ भनेमा मोक्षावस्थामा शरीर हुने छैन हाम्रा मतमा पनि भनेर जवाफ दिन्छन् ।

यतिका कुरा भएपछि न्यायले आफ्नो सिद्धान्तको कुरो यसरी सूत्रद्वारा देखाउँछ––"नाकृताभ्यागमप्रसंगात् ।" यसको व्याख्यामा भाष्यकारले अर्थ गरे यो दृष्टान्त ठीक छैन प्रमाणबाट अनुपपन्न कुरो यसो मान्दा आइपर्छन् । अथवा अणुश्यामता दृष्टान्तद्वारा अकर्मनिमित्तक शरीरोत्पत्ति सिद्ध गर्दा सुख-दुःखहेतुको कर्म नगर्दै पनि पुरुषलाई सुख-दुःख आइ पर्न जाने हुन्छन् । आइपर्छन् त आइपरून् । कति बेला असल काम गर्दा झ्याउलो आइपर्छ, कति



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वेला त्यसैले सुख हुन्छ यसमा के ठेगान छ र भन्ने हो भने प्रत्यक्ष अनुमान आगम ती नै प्रमाणसँग विरोध पर्छ।

प्रत्यक्ष विरोध–सुख-दुःख यी दुई वेग्ला-बेग्लै कुरा हुन्। यो प्रत्यात्माले थाहा पाएको छ र सवै शरीरधारीलाई प्रत्यक्ष छ। सुख-दुःख पनि थरी-थरीका छन् तीव्र मन्द आदि भेदले विशेष मान्नैपर्छ। प्रत्येक आत्मालाई सुख-दुःख एकै थरी हुँदैन हेतुविशेष नभई फलमा विशेषता देखिंदैन। सुख-दुःख योग कर्मनिमित्तक मानेमा कर्मको तीव्र मन्दताले कर्मबाट सञ्चित सुख-दुःखमा भेद रहन जान्नु मनासिब ठहरिन्छ। साह्रै परिश्रमशील छात्र र परिश्रम नगर्ने छात्रको परीक्षाफलमा विभेद रहन्छ यसरी हेतुमा भेद भएमा फलमा भेद भयो भन्न सुहाउने कुरो हो। हेतुमा भेद नै नरहने भए सुख-दुःखको भेद नहोल। यो त प्रत्यक्ष विरोध कुरा भयो।

अनुमानविरोध– पुरुषको गुणव्यवस्थानबाटै सुख-दुःखको व्यवस्थान देखिन्छ। चेतन भएको व्यक्ति यसो गरे सुख पाइन्छ भन्ने बुझेर त्यही चाहना गरी त्यस साधनप्राप्तिको निमित्त प्रयत्न गर्छ अनि त्यसले सुख पाउँछ। यस कुराले दुःख हुन्छ भन्ने बुझेको व्यक्ति त्यस साधनलाई छोड्ने कोशिश गर्छ त्यसो गरेमा दुःखबाट छुट्कारा पाउँछ। सुख खोज्नेले दुख पाएको र दुःखको साधन गर्नेले सुख पाएको कहीं देखिएको छैन। कुनै यत्न-विना यदि सुख-दुःख कहीं भइपरिआएका देखिए भने पनि ती चेतनका कुनै गुणान्तर व्यवस्थाद्वारा भएका भनी अनुमान गर्नुपर्छ। अकर्मनिमित्तक भएका भनी मान्नु हुँदैन। गुणान्तर थाहा पाउन नसकिएमा अदृष्ट मान्नुपर्छ, विपाककाल यही वेला यसरी यही हुन्छ भन्ने नियमको व्यवस्था भएको देखिंदैन। त्यसै हुँदा यत्नविनाका सुखदुःख कर्मनिमित्तकै हुन्, तर ती अदृष्टरूपका हुन् भन्ने अनुमान नगर्ने भए त सवै जहाँ जे पनि हुने अव्यवस्था हुनेछ। यो अनुमानविरुद्ध कुरो हो।

आगमविरोध पनि छ यसमा। असल कर्म गर्नेले खराब भोग गर्नुपर्दैन भनी शास्त्र भन्दछ। स्वधर्मानुष्ठान लक्षणप्रवृत्ति र परिवर्तन लक्षणनिवृत्ति भनिन्छ। सुचरित र दुश्चरित कर्म यसरी व्याख्यान गरिएका छन्। शास्त्र-विहित सुचरित कर्म गर्नेले सुख पाउँछ शास्त्रनिषिद्ध दुश्चरित कर्म गर्नेले दुःख पाउँछ भनी शास्त्रले कर्मनिमित्तक सुखदुःखयोगलाई समर्थन गरेको छ।

त्यसो हुँदा सुखदुःखयोग कर्मनिमित्तक मान्नुपर्ने भएकोले अदृष्य निष्पाद्य भनिएको हो शरीरलाई।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## ४० प्रेत्यभावपरीक्षा

आत्मा नित्य छ । नित्यको जन्ममरण हुँदैन । अनित्य शरीर छ त्यो भस्मीभूत भएपछि पुनरागमन कसरी होला यी विरोध कुरा के गरेको भन्ने प्रश्नका वारेमा न्याय भन्दछ आत्मनित्यत्व सिद्ध भएकाले नै प्रेत्यभाव-सिद्धि हुन्छ । नित्य भएको यस आत्माले पूर्वशरीर छाड्नु प्रेत हुनु हो र पूर्वशरीर छाडेर अर्को शरीर लिनु उसको प्रेत्यभाव हो । यो कुरा आत्माको नित्यताले नै सिद्ध गर्न सकिन्छ । जसको मतमा आत्मा जन्मन्छ, आत्मा मर्छ भन्ने छ तिनका मतमा प्रेत्यभाव रहँदैन । त्यो नरहेर के भयो त भनौं भने कृतहान र अकृताभ्यागम यो दोष वजून्छ । अर्थात् गरेको काम निष्फल हुने र नगरेको कामको फल आइपर्ने हुन जान्छ । यसो गरेपछि व्यवस्था रहँदैन समाजमा । असल कामको र खराव कामको फल भोग गर्नैपर्छ भन्ने सिद्धान्त छ दर्शनको । यही दर्शनअनुसार हाम्रो मरणोपरान्त गरिने कर्म पनि सम्बद्ध छ । दशाहसम्म दिएका पिण्डले नयाँ देह धारण गर्ने व्यवस्था मिलाएको छ । दर्शनकै आधारमा हाम्रा कर्म-पद्धतिहरू निर्मित भएका छन् । त्यसैले पुनर्जन्मवाद हिन्दूको ठूलो दार्शनिक समस्या समाधान गर्ने एक साधन भएको देखिन्छ ।

कसरी उत्पन्न हुन्छ, कुन प्रकारले कुन धर्म भएको कारणबाट व्यक्त शरीर उत्पन्न भएको मानिन्छ त भन्ने कुराको समाधान यसरी गरेको पाइन्छ, व्यक्तबाट व्यक्तको उत्पत्ति भएको प्रत्यक्ष प्रमाणबाटै सिद्ध छ । रूपादिगुणयुक्त पृथिव्यादिबाट रूपादिगुणयुक्त शरीर उत्पन्न हुन्छ, रूपादि गुणयुक्त मृत्पिण्डबाट रूपादिगुणयुक्त घटको उत्पत्ति भएको देखिएकै छ । यहाँ यो देहनिर्माणका लागि चाहिने सामान जुटाउने चाहिं अदृष्टलाई हामीले अनुमान गर्नुपर्छ । व्यक्त घटबाट व्यक्तको उत्पत्ति हुँदैन नि भन्ने कुराको हकमा व्यक्त मृत्पिण्डबाटै व्यक्त घटको उत्पत्ति भएको प्रमाण नै यसबारे काफी छ ।

हामीले भनेको अलिकति बुझ्ने चेष्टा गरिदिनुपर्छ किनभने हामीले सबै सबैका कारण हुन्छन् भन्ने गल्ती सावित हुने कुरा कहिल्यै गरेको छैन । जुन व्यक्त द्रव्यबाट जुन व्यक्त द्रव्य उत्पन्न हुन्छ त्यसैबाट मात्र त्यो उत्पन्न हुन सक्तछ भनी भनेको छ । यस्तो कुरा भन्दा खण्डन गर्नुपर्ने त कसैको सामर्थ्य छैन, तत्त्व कुरा यही हो । मृद् द्रव्य जुन कपाल



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रूपमा छ त्यो व्यक्त छ, त्यसबाट घट बन्दछ, यसोभन्दा कुरा काट्ने ठाउँ पो कहाँ रहन्छ र ।

## ४१ शून्यतोपादानमतखण्डन

आज हामीमा विद्याको प्रभाव घट्तै गएकोले संस्कृतज्ञहरूमा समाजको अनास्था बढ्दै गएको छ । रघु र लघु जान्ने पण्डित भएर गाउँ-घर ढाकेपछि, संस्कृत पढेकाले गर्ने काम श्राद्ध र सत्यनारायणको पूजा नै भएपछि र पण्डितको छोरो नपढी पण्डित भएर जजमानी गराउने भएपछि विद्यामा दारिद्र्यदोष पस्यो । रुद्री, चण्डी गराउन सक्नु ठूलो पाण्डित्य ठहरियो । कथा बाचेर अर्थ गर्न सकेपछि त महापण्डित भइहालिन्छ । यस्तो भएपछि अनि विद्याकै आवश्यकता पर्ने भएमा मुख्य कुरा के भने समाजमा परिश्रम नगरीकनै ठूलठूला फल हात पार्ने तरीका क्रुरौटेले पाए । जुन धर्ममा व्रात्यको त्यति खेदो खनिएको थियो त्यही धर्मावलम्बीको सूत्र पक्रने व्रात्यकै हातमा जजमानी सुरक्षित भयो । होमे डोमे जस्तै भए, तैपनि यिनीहरूको अधिकार जन्मजात भएर अडिरह्यो । संस्कृतमा 'जलम्–पानी' भन्न नजान्ने पुरोहित भएपछि शङ्का नै त्यस समाजमा रहेन । बाबुबाजेले गरेझैं गरिदिएर एक रशम पूरा गर्दिनु भो कर्मकाण्डको उद्देश्य । यसरी धेरै दिन निष्क्रिय भएको समाज जब पाश्चात्य विज्ञानका चाकचक्यले ब्यूँत्यो, त्यसपछि सत्यान्वेषण गर्न पाश्चात्यहरू शुरसुराएर लागे । त्यस बेला अज्ञ यो मूर्ख समाजमा पनि केही स्पन्दन आयो । त्यसबेला यहाँका पण्डितको कुराले विद्यार्थीको जिज्ञासा शान्त पार्न सकेन ।

संसारको सृष्टिक्रमको बारेमा डारविनका सिद्धान्तले विकासवादको जग बसालेको बेला, आइन्ष्टिनको सापेक्षवादले विज्ञानका मान्यतामा समेत पहिरो जान थालेपछि बबुरा पण्डितहरू मधुकैटभको बोसोले पृथिवीको उत्पत्ति भो भनी फलाकेर कसरी अस्तित्व जोगाउन सकून् । उनीहरूले न्यायसूत्रमा 'यसबारे आठ मत छन्' भन्ने कसरी थहा पाऊन् । यता बौद्धको प्रतीत्यसमुत्पाद्यवाद पनि संस्कृत पढ्नेले थहा पाएनन्, उता कणादको परमाणुवाद पनि बुझेनन् । यस क्षितिजमा सापेक्षवादको पनि चर्चा चलिसकेको अत्तोपत्तो भएन । यही दुर्दशामा परी आफ्ना



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आचार्यले कति त्याग तपस्या गरी आर्जेका ज्ञानको अध्ययन भएन।

यही अज्ञान अब नरहोस् भनी आठ प्रकरण दिइन्छन् र न्यायका मतले तिनको खण्डन गरी न्यायको मत स्थापन गरिन्छ। तर, यहाँ पुरानाले सृष्टिको उपादान के के मानेको रहेछ त्यो त स्पष्ट हुन्छ। आ-आफ्ना ठाउँमा आ-आफ्नो मत सबल छन् भन्ने बिर्सन हुन्न।

शून्यतावादीले अभाव उपादानबाट भाव अर्थात् कार्यजातको उत्पत्ति मानेको छ। बीज कुहिएर नासिएपछि अङ्कुर उत्पन्न हुन्छ। मकैको गेडो सग्लो छउन्जेल टुसाउँदैन, माटोमा परी पानीले सडी जब उसको सग्लो गेडो नाश हुन्छ अनि अङ्कुर उत्पन्न हुन्छ। यताबाट वस्तु शून्यतामा नपुगी रूपान्तरमा देखा पर्ने भन्ने भएन यसैले अभावबाट भावको उत्पत्ति मान्नुपर्छ।

अभावबाट भावको उत्पत्ति हुँदा के भनियो भने उपमृद्यप्रादुर्भावात् भन्ने हेतु दिइयो। तर उपमर्दक पहिले नभए उपमर्दकत्व नै रहेन, रहेको थियो भने पछाडि प्रादुर्भाव कसरी भयो। यो व्याघात कुरा भएकोले यसो भन्न मिलेन, किनभने जो त्यसलाई माडमुड गर्छ त्यही माडमुड गरी प्रादुर्भाव हुन सक्तैन। आफू भएर नाश भएको छ त भन्न भएन। जो प्रादुर्भाव हुन्छ, आप्रादुर्भूत भएकोले त्यसलाई दली मर्दन गर्न सक्तैन।

यस्तो प्रयोग हुन्छ अतीत अनागतमा कारक शब्दको प्रयोग नहुने भए मेरो छोरो जन्मेला, बाजे जन्मेका थिए, बाजे मर्दा वा पाँच वर्षको हुनुहुँदो रहेछ, बाजेले मेरो छोरो देख्न पाएको भए कति खुशी हुनुहुँदो हो इत्यादि अतीत अनागतमा कारक शब्द प्रयोगले यहाँ व्याघात पर्दैन।

वास्तवमा विनष्ट बीजबाटै अंकुर उत्पन्न भएको हो त भन्ने कुरामा विचार गर्ने वेलामा औपचारिक प्रयोगमा छलफल भए। अतीत अनागतका प्रयोगले त्यसलाई सिद्ध गरे पनि वास्तवमा विनष्ट बीजबाट अङ्कुरको निष्पत्ति भने हुन सक्तैन। द्रव्यत्वको भाव कार्य समाधिकारण-तावच्छेदकत्व मान्नुपर्छ भनाइको तात्पर्य के भने भाव वस्तु नै भाव वस्तुको कारण हुन्छ भन्ने हो। उपमर्द प्रादुर्भाव यसमा पौर्वापर्य नियम रहेको हुन्छ, यसमा हाम्रो भन्नु केही छैन। व्याहत व्यूह अर्थात् घनत्वयुक्त बीजमा भूमि जल तापबाट विकार भई छुस्सिएर कमलो रूप लिई टुसाएको हो। पूर्वव्यूह छाडेर व्यूहान्तरमा प्राप्त भई अंकुरको उत्पत्ति हुन्छ। अङ्कुर त्यही बीजका अवयवबाटै उत्पन्न हुन्छ। अर्को बीजबाट बिग्रेका अवयवमा उत्पन्न हुँदैन। यसबाट



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बीज नै उपादान कारण भयो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । शून्यता उपादान नियम होइन, यदि अभाववाट भाव हुने भए मकै चना गहुँ केराउका विभिन्न बीज हामीलाई विभिन्न वस्तु उमार्न चाहिँदैनथे होलान् । मकैवाट किन केराउको टुसो आएन, केराउवाट किन चनाको अंकुर-टुसाएन, चनावाट गहुँको जमरा किन आएन ? हरेक विभिन्न द्रव्य उमार्न विभिन्न बीज चाहिए भने बीजावयव नै उपादान कारण रहेछन् भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

## ४२ ईश्वरोपादानता प्रकरण

ईश्वरलाई नै जगत्को कारण भन्ने एक थरी छन् । उनीहरूको मतमा ब्रह्मकै विवर्तवाट संसार भान भएको हो, ब्रह्म नै नामरूपप्रपञ्चभेदले देखा पर्छ । ब्रह्म अनादि अनिर्वचनीय अविद्याका वशवाट नानारूपले विवर्त हुन्छ । मुख अनेक थरीका ऐनामा प्रतिस्फलन पर्दा आलम्बनभेदले चेप्टो थेप्चो चुच्चे बुच्चे रूपमा जसरी थरी-थरीको देखिन्छ, त्यसरी यो जगत्को वैचित्र्य पनि आलम्बनभेदले हुन्छ, ब्रह्म नै वास्तवमा विवर्त भई नानारूपमा नामरूपभेदले देखा पर्छ भन्ने ब्रह्मवादी छन् । यहाँ ईश्वर भनेर ब्रह्मलाई लिएको हुनुपर्छ । उपादानकारण हाम्रो मतमा ईश्वर हुँदैन । हामी ईश्वर अनुमानवाट सिद्ध गर्छौं । "क्षित्यङ्कुरं कर्तृजन्यं कार्यत्वात् घटवत्" यस अनुमानले ईश्वर जगत्को कर्ता स्वीकार गर्नुपर्छ । पृथिवी अङ्कुर यी कर्तावाट वनेका हुनुपर्छ कार्य भएकाले गाग्रो झैं भन्ने अनुमानको स्वरूप हो ।

भाष्यकारले ईश्वरको लक्षण गर्दा भने— "गुणविशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः" । यसको अर्थ वृत्तिकारले गर्दा गुण नित्यज्ञान इच्छा प्रयत्नहरूले र सामान्यगुण संयोगादिहरूले विशिष्ट, आत्मान्तर जीवदेखि भिन्न, आत्मा जगत्ले आराध्य सृष्ट्यादिकर्ता, वेदद्वारा हित उपदेशक जगत्का पिता यस्तो भनेको छ ।

जीवमा अधर्ममिथ्याज्ञान प्रमाद हुन्छन् ईश्वरमा ती नभएर धर्म समाधि सम्पत्ति विशिष्ट गुण हुन्छन् ईश्वरमा । संकल्पानुविधायी गुण ईश्वरमा हुन्छ । हाम्रो मतमा ईश्वर निमित्तकारण हुन्छ ब्रह्मवादीहरू ब्रह्मलाई उपादान कारण मान्छन् ।

पुरुषको कर्मफल पराधीन देखिनाले ईश्वर कारण भन्ने मत खडा भएको हो । पुरुषले चाहेर अवश्य नै चाहेअनुसारको फल पाउँदैन, त्यसो हुँदा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पुरुषको कर्मफलाराधन पराधीन रहेछ भन्ने अनुमान गरिन्छ। यो जसको अधीन छ त्यो ईश्वर हो, त्यसै हुनाले ईश्वर कारण भन्ने मत खडा भयो उसको इच्छाविना रूखको एक पात पनि हल्लने भएन यस मतमा।

यो मत मान्दा पुरुषको कर्मको अभावमा पनि फलनिष्पत्ति हुन जानुपर्ला त्यसो हुँदा ईश्वरलाई उपादानकारण मान्न सकिन्न। पुरुषको कर्मविना फलोत्पत्ति हुँदैन। यदि यसरी पुरुषकर्म नै फलोत्पत्तिमा कारण भए कर्म गर्दा सर्वत्र सर्वदा फल प्राप्त हुनुपर्दथ्यो त, त्यसो भएको त देखिँदैन। पुरुष व्यापार हुँदा फलमा व्यभिचार नहुनुपर्ने नि भन्दा यसको प्रत्युत्तरमा के भनिन्छ भने पुरुषको अदृष्ट पनि त्यसमा साथ रहेको हुन्छ, खालि पुरुष-व्यापार मात्र फलोत्पत्तिमा कारण होइन। पुरुषको व्यापारलाई ईश्वरले अनुग्रह गर्छ। फलका लागि कोशिश गर्ने पुरुषको मदतगार भएर ईश्वर फलसम्पादन गराइदिन्छ। जब ईश्वर फलसम्पादन गर्न सहायक हुँदैन त्यस वखत पुरुषको कर्म विफल हुन्छ। यसरी घटनिष्पादनकर्ता जसरी कुमाले निमित्त कारण हुन्छ त्यसरी नै जगत् निर्माण ईश्वर निमित्त कारण हो। कुमाले सामग्री जुटाएर माटोको डल्लोलाई घट बनाउँछ। त्यस्तै ईश्वर पुरुषका अदृष्ट र परमाणु आदि जुटाएर जगत निर्माण गर्दछन्। यो कुरा न्यायको हो ईश्वर नै उपादान कारण भन्ने चाहिं थिनीहरू मान्दैनन् गाग्रो बनाउँदा कुमाले माटो झैं आफू नै मुछिएर गाग्रोमा टाँसिने माटो झैं होइन।

## ४३ आकस्मिकत्व प्रकरण

यी अनेक चराचर हामी देख्तछौं। यसमा कुनै कार्यकारण भाव सम्बन्ध राखेर यसको उत्पत्ति मान्नु मूर्खता हो। कुनै यसमा नियम खोजेर यसो भएकोले यसो हुनुपर्छ भन्ने कुनै निमित्त छैन। एउटा नियम बनायो त्यो एकातिर गएर फेल खान्छ। अर्को नियम पत्तो लगाएर यसै हुनुपर्छ भन्यो त्यो अर्कोतिर मिल्दैन। जतातते अनियमितता देखिनाले पदार्थको उत्पत्ति आक-स्मिक हुन्छन्। काँडा तिखारिएका देखिन्छन् त्यसैबाट भावोत्पत्ति अनिमित्त-बाटै हुन्छ भन्न कुनै धक मान्नुपर्दैन।

एक थरीले यहाँ वडो मजाको जवाफ दिए— तिमीले काँडाको तीखोपन, पर्वत र धातुको विचित्रता, सिङमर्मरको चिप्लोपन निर्निमित्तक देखिएकोले शरीरादिको सृष्टि पनि निर्निमित्तक भन्ने भएकोमा जो अनिमित्त



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भनियो त्यही नै निमित्त भन्न के हुन्छ र वेनियम नै त्यहाँ नियम माने के हानि छ र भनी यस किसिमको ओठे जवाफ ड्यौलाउन विन्छन्।

यस्तो ओठे जवाफले कहाँ हुन्छ र निमित्त भन्नु अर्कै कुरो हो, निमित्तको प्रत्याख्यान अर्कै कुरो हो, अनिमित्त प्रत्याख्यान नै प्रत्याख्येय (खण्डन गरिएको) कुरो हुँदैन। जलहीन जलदानभन्दा जलप्रतिषेधलाई जल भन्न मिल्ला र त्यसो हुँदा अनिमित्त नै निमित्त भो भन्ने कुरो होइन।

आकस्मिक भन्नु चाहिं साधारण रूपमा कार्यकारणसम्वन्धको ज्ञान नहुनु हो। आकस्मिकतामा पनि सूक्ष्म निमित्तता छ। किन गोदावरीका ढुङ्गा झैं फूलचोकीका ढुङ्गा चिप्ला भएनन्। किन कालीका शिला झैं वाग्मतीका ढुंगा काला चिप्ला पूजनीय देवता हुन गएनन्। त्यहाँ पनि निमित्त छ भने शरीरादिसर्ग अनिमित्तक भएका भन्न सकिन्न।

## ४४ सर्वानित्यमत प्रकरण

जुन कुरो कदाचित् हुन्छ, त्यसैलाई अनित्य भन्ने गरेको छ। उत्पत्तिधर्मक वस्तु अनुत्पन्न हुँदैनन्, विनाशधर्मक विनष्ट छैनन्। यसो हुँदा शरीरादि र बुद्ध्यादि दुवै उत्पत्तिविनाशधर्मक हुँदा सवै वस्तु अनित्य छन्।

यस मतलाई यसरी खण्डन गरिन्छ उत्पत्तिमत्त्व हेतुले विनाशित्व सिद्ध गर्न हुँदैन, घट-ध्वंस मुद्गरप्रहारले जन्य छ, तर त्यो नित्य अविनाशी मान्नुपर्छ।

त्यो अनित्यता पनि अनित्यत्व हुन सक्तछ। जस्तो आगो आफ्नो दाह्य इन्धन विनाश भएपछि आफै नाश हुन्छ, आगो नाश भएपछि इन्धन ब्यूँतदैन। त्यस्तै ध्वंस नाश भएपछि घट उत्पत्ति हुन्छ भनेर ध्वंसलाई नित्य मान्नुपर्दैन भन्ने यी अनित्यतावादीको कुरो हो।

नित्यलाई प्रत्याख्यान गर्छु नै भनेर कम्मर कसी वहसमा उत्रने कुरा छैन। वास्तव दार्शनिक विचार यस्तो हुनुपर्छ जस्तो देखिन्छन्, त्यस्तै व्यवस्था मिलाउनुपर्छ। यस वादले नित्य पदार्थ भए पनि खण्डन गर्नैपर्छ भनी कसियो। यसो गर्न मिल्दैन। परमाणुहरू आकाश, काल, दिक्, आत्मा, मन यिनीहरूको उत्पत्ति विनाशधर्म प्रमाणवाट फेला पर्दैन, अव कसरी यी अनित्य मान्ने? यसरी एउटै कुरामा लिंडेढिपी लाग्न हुँदैन।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

## ४५ सर्वनित्यत्तानिराकरण

अर्को झक्कडले भन्यो-सवै नित्य छन् । पञ्चभूतमा चार भूतका, परमाणु नित्य भए । आकाश स्वतः नित्य भयो । अब अनित्य भन्ने के भएर सवै नित्य नै स्वीकारे हुन्छ । प्रमेय जति नित्य भनेमा आपत्ति भएन, पञ्चभूत नित्य भएकाले भन्ने सर्वत्यनित्यवादी एक थरी छन् ।

उत्पत्तिकारण र विनाशकारण फेला पर्ने घट नित्य भनेर मान्न हुँदैन । सवै नित्य भएमा प्रेत्यभाव हुने नै भएन । यसरी सर्वनित्यत्ववादको निराकरण गर्दा धुरा उठेर सांख्य सत्कार्यवादी हुँदा के भन्छन् भने, परमाणु नित्य मानेपछि घटमा पनि परमाणु रहेकोले त्यो नित्य नै मान्नुपर्छ खालि उत्पन्न भन्नु चाहिं भ्रान्ति हो घटलाई भनेर भन्छन् ।

यसलाई यसरी खण्डन गरिन्छ, अनित्यत्वको निषेध युक्तिपूर्ण मान्न सकिन्न । उत्पत्ति भएको र त्यसको कारण पनि उपलब्ध भएको देखिन्छ । उत्पत्तिविनाशधर्म भएको अवयवी हामीले सिद्ध गरेका छौं । पञ्चभूत नित्य हुँदैमा पनि शब्द, कर्म, ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न-हरूमा नित्यत्व व्याप्त छैन । हामी स्वप्न विषयाभिमान जस्तै भनेर यो जगत् मिथ्या भन्ने पक्षमा छैनौं । हामी नित्य र अनित्य वस्तु जस्ता छन्, त्यस्तै मान्छौं, त्यसो नभए त सबै व्यवहार लोप हुन जान्छ ।

परिणामवादीहरू उत्पत्तिविनाशको व्याख्या गर्दा धर्मको अदला-वदली ठान्दछन् । जुन जन्मन्छ त्यो जन्मनुभन्दा अघि पनि थियो, जुन नाश हुन्छ त्यो निवृत्त भए पनि सर्वात्मना नाश हुने होइन भन्ने कुरा गर्छन् । त्यसो गर्दा व्यवस्था मिल्दैन । किनभने यो जन्म्यो यो नाश भो भन्ने व्यवस्था छ यसको धर्म प्रादुर्भाव भो यो धर्म तिरोभाव भो भन्ने भएमा त सद्भाव त रहेको रहने नै भयो । त्यसले गर्दा यो बेला उत्पन्न भएको, यो वेला विनाश भएको भन्ने कालव्यवस्था ठहरिने भएन । अनागत र अतीत भन्ने काल-व्यवस्था हुने नै भएनन् । सवै रहेपछि वर्तमानमा मात्रै हुन जान्छन् वस्तुहरू । उत्पन्नभन्दा अघि र विनाशपछि सद्भाव मान्नु व्यवस्थासँग सामञ्जस्य नराख्नु भन्नुपर्छ, त्यसो हुँदा सवै नित्य छन् भन्ने पक्ष पनि हामी मान्दैनौं ।

## ४६ सर्वपृथक्त्वनिराकरण

कुनै वस्तु पनि एक भन्न सकिन्न। सवै वस्तु नाना छन् । घट भन्यो,



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यसले एक समूहलाई बुझाउँछ। गाग्रो भन्नाले गन्धरसरूपस्पर्शसमूह भएको पानी हाल्ने सानो मुख भएको भुँडी ठूलो हुने एउटा भाँडोलाई बुझाउँछ। "घटादि समूहरूपः वाच्यत्वात् सेनावयवत्" अर्थात् घट, पट भन्नु समूहात्मक हुन् भनिने भएकाले सेना, वन भनेजस्तै हो। भन्ने यसमा अनुमान पनि गर्न सकिन्छ। आकाशलाई हामी स्वीकार गर्दैनौं, आत्मा शरीरदेखि अलग्ग होइन, गुण कर्म यी आश्रयदेखि अतिरिक्त छैनन्। विशेष र समवाय हाम्रो मतमा स्वीकृत छैनन् र अभावलाई हामीले गनेकै छैनौं, यसो हुँदा सबै वस्तु पृथक्-पृथक् भएर समूहात्मक रूपमा ग्रहण भएको हो।

अनेक स्वरूपसम्वलित एक विशिष्ट वस्तु अवयविरूपमा हामीले स्वीकारेका छौं। एक धर्मीका अनेक धर्म हुन्छन्। गुणदेखि अतिरिक्त द्रव्यलाई हामीले सिद्ध गरेका छौं र हामी अवयवदेखि भिन्नै अवयवीको अस्तित्व मान्दछौं। एक वस्तु छैन भन्ने प्रतिषेध गर्नु युक्तिसंगत ठहरिंदैन, लक्षणको व्यवस्थाले नै यो कुरा खण्डन गर्छ, हामी घट, पट भनी लक्षण गर्दा एक वस्तु अगाडि राख्तछौं, जुन घट देखें त्यही छुन्छु, जसलाई छोएँ त्यसैलाई देखें, यस्तो व्यवहार हुन्छ, अणुसमूहग्रहण पनि हुँदैन। ग्रहण हुने अवयवी हो। समूह भनेको नानाव्यक्तिको समुदाय हो। एक एक व्यक्ति स्वीकार नगरेमा समूह नै खडा हुँदैन। एक एक गेडा धान मानेपछि धान्यराशि हुन्छ। गेडै नमाने धान्य-समूह हुनै सक्तैन।

## ४७ सर्वशून्यतानिराकरण

जति भाव (वस्तु) छन् तिनमा ईतरेतराभाव सिद्ध भएकाले सबै अभाव हुन्। गाई घोडाको रूपमा छैन, घोडा गाईको रूपमा छैन। गाईमा अश्वाभाव, घोडामा गवाभाव रहन्छ। भाव शब्दसँग असत् प्रत्ययको समानाधिकरण्य रहेकाले सबै अभाव रहेछन् अर्थात् सर्वशून्यतापत्ति।

तिमीले "सर्वम् अभावः" भनेर जुन भन्यौ त्यो व्याघातयुक्त हुँदा ठीक भनेनौ। सर्व शब्दको अर्थ हुन्छ अनेकको अशेषता, अभाव शब्दको अर्थ हुन्छ भावको प्रतिषेध। सर्व चाहिं सोपाख्य छ अभाव चाहिं निरुपाख्य छ। समुपाख्यायमान भएको सर्व कसरी तिमी निरुपाख्य अभाव भनेर सिद्ध गर्दछौ। अभावलाई अनेकतया या अशेषतया जान सकिन्न। प्रतिज्ञासँग हेतु बाझेको छ, तिम्रो कुरामा यति पनि तिमीले विचारेनौ, सबै भनेर मानिसकेपछि अभाव हुन् भन्न सकिन्न।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

'सर्वम् अभावः' यो कुरा होइन। किनभने स्वभावबाटै भाव पदार्थ सिद्ध हुन्छन्। वस्तुका आफ्ना पन छन्, द्रव्य, गुण, कर्ममा सत्ता छ। द्रव्य क्रियावान् हुन्छ। पृथिवीमा द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेषका धर्म छन्। गाई भनेर प्रयोग गर्दा गोत्त्व जातिविशिष्ट द्रव्यको ग्रहण हुन्छ। यदि सबै अभाव भए गौ भन्दा अभाव प्रतीति हुनुपर्ने, गो शब्दले अभावको ठाउँमा द्रव्यविशेषको प्रतीति हुन्छ।

असत् गौ अश्वात्मना, अर्थात् गाई घोडाको रूप छैन, भन्दा गाईको रूपमा गाई छैन किन भनिएन न ? त्यसो हुँदा गाई घोडाको रूपमा नभए पनि गाईका रूपमा त छ भन्नुपर्छ। अनश्वोऽश्वः गौरगौः किन भनिएन ? अर्थात् अघोडा घोडा, अगाई गाई, किन मानिएनन्। गाई-घोडा कदापि एकै हुँदैनन्। यसरी सबै शून्य हुन् भन्ने कुरा हावामा उड्छ।

यहाँ एउटा शङ्काले पुरानो त्यस बेलामा पनि सापेक्षवादको आभास मिल्छ। हुन त अहिले सापेक्षवादको सिद्धान्त प्रतिपादन गर्ने वैज्ञानिक आइन्स्टाइन भनी भन्नुपर्छ। यस किसिमको आज स्वीकार गरेको जस्तै गणितसिद्धान्तको आधारमा सापेक्षता स्वीकार्य नभए पनि दार्शनिक क्षितिजमा यसको प्रभावपूर्ण प्रकाश देखा परिसकेको थियो भन्न खोज्दा प्रमाणको रूपमा यो सूत्र प्रस्तुत गर्न सकिन्छ।

"नस्वभावसिद्धिरापेक्षिकत्वात्।"

यस सूत्रको भाष्य निम्न प्रकारको छ— अपेक्षाकृतमापेक्षिकम्। ह्रस्वापेक्षाकृतं दीर्घं, दीर्घापेक्षाकृतं ह्रस्वं, न स्वेनावस्थितं किञ्चित्। कस्मात् ? अपेक्षासामर्थ्यात्, तस्मान्न स्वभावसिद्धिर्भावानामिति।

यसको छायानुवाद नेपाली भाषामा यस्तो गर्नुपर्छ— अपेक्षाले गरेको भन्दा आपेक्षिक हुन्छ, छोटोको अपेक्षाले गरेको लामो, लामोको अपेक्षाले गरेको छोटो हुन्छ, केही पनि आफ्नो रूपमा रहेको हुँदैन। किनभने अपेक्षाको सामर्थ्यबाट यही सिद्ध हुन्छ, त्यसो हुँदा पदार्थको स्वभावसिद्धि मात्र हुँदैन। यो सूत्र र यो व्याख्या मेरो होइन, धेरै अघि दार्शनिकहरूबाट प्रस्तुत गरिएका हुन्। यतावाट सापेक्षवादको केही बीज दार्शनिक मस्तिष्कमा सुरक्षित रहेको स्पष्ट हुन्छ। यो लरतरो कुरा भन्न हुँदैन, यस बेला प्रमाणित भएको कुरा त्यस बेला स्वीकृत थिए।

अहिले हामी यस पक्षलाई समर्थन गर्ने दर्शनको व्याख्या गर्न बसेका छैनौं। यस मतको न्यायले खण्डन गर्छ। तर यहाँ जुन दर्शनमा यो तर्क



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रस्तुत छ, त्यहीं यसको विशद् व्याख्या गरिनुपर्छ । दर्शन पढेर जब सबैतिर पाठकले विवेक गर्न सक्नेछ, अनि आफूले नै ठीक-बेठीक छुट्ट्याउनुपर्छ । यहाँ म न्यायको कुरा गर्न बसेको वेला सापेक्षवाद मात्र असमर्थ हुन्छु, मैले भन्नुपर्छ– यो मत ठीक छैन ।

वस्तुमा स्वाभाविकता छैन, यो सबै सापेक्षिक भन्यौं, यो परस्पर व्याहत कुरा हुँदा बेठीक भन्नुपर्छ । यदि ह्रस्वको अपेक्षाकृत दीर्घ भए केलाई अपेक्षा गरेर ह्रस्व भनेर ग्रहण गरियो । दीर्घको अपेक्षाले ह्रस्व लिइने भए दीर्घ चाहिं अनापेक्षिक हुने भो होइन त ? यसरी इतरेतराश्रय भएका, अर्थात् एउटाले अर्कोको भर पर्नुपर्ने भएका यिनको एउटाको अभावमा अर्कोको पनि अभाव हुन गई उभयाभाव पो हुन जान्छ त । स्वभावसिद्धि नभएमा बरोबरको परिमण्डलको या एकै नाशका द्रव्यको जस्तै समानाकार, समान नाप-तौल भएका दुई मुद्राको ह्रस्व दीर्घ किन भएनन् परस्परमा । अपेक्षा गरेमा या नगरेमा द्रव्यमा भेद रहँदेन । अपेक्षाको सामर्थ्य के हो भने दुईको ग्रहण गर्दा एकमा अतिशय ग्रहण हुनु हो । दुई वस्तु देख्ता एउटामा रहेको अतिशयलाई ग्रहण गर्छ र यो दीर्घ भन्ठान्छ, जो हीन देख्तछ, त्यो ह्रस्व भनी निर्णय गर्छ यति त हामीले पनि अपेक्षाको सामर्थ्य मानेकै छ । पटको अपेक्षाले घट र घटको अपेक्षाले पटको अस्तित्व सिद्ध हुँदैनन् र उनमा रहेको स्वभावले नै घट-पटको अस्तित्व रहेको छ, त्यसो हुँदा सबै सापेक्षिक मानी शून्यवाद स्वीकार्न हुँदैन ।

## ४८ संख्यैकान्तवाद–निराकरण

संख्या तोक्तैमा कुनै कुरा सिद्ध भो भनी मान्न सकिन्न, किनभने उपपत्तियुक्त कारण नदिएर भनेका उनले टुङ्गो लगाएका भनेर नै मान्न त भएन नि । जस्तै

सबै एक ब्रह्म सत् छ भनी एक माने कसैले ।
कसैले भने सबै नित्य र अनित्यका भेदले दुई छन् ।
ज्ञाता, ज्ञान र ज्ञेयका हिसावले तीन माने कसैले ।
प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय र प्रमितिका भेदले चार छन् भने कसैले

यसरी नै खालि संख्या तोकेर सख्याकै एकान्तमा मान्दै जाने कुरो



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छैन । कोही पाँच भन्छन्, कोही छ भन्छन्, कोही सात भन्छन्, कोही आठ भन्छन्, कोही नौ भन्छन् । के जस-जसले जति-जति भन्यो त्यो मान्न होला र ? संख्यावाटै एकान्त मान्नु उपपत्तियुक्त हुँदैन कारणविना ।

यसमा संख्यैकान्तवादीले पनि गाँजाको भरमा भनेको हुँदैन. उसको पनि आफ्ना संख्यासुताविक पदार्थसिद्ध गर्ने साधन रहेको हुन्छ भनी माथि लगाएको आरोपलाई आक्षेप गर्छन् कोही भने, त्यसको जवाफमा यसो भनिन्छ– सवै एक छ भन्नेलाई लिऊँ, सवै उसको पक्षभित्र नै पस्यो, अव हेतु पनि दिन पाएन, पक्षैकदेशल ई हेतु दिन मिल्दैन । अब ब्रह्म एक छ भनी एकत्व सिद्ध गर्न मिलेन । भनेका मतलव के भने संख्या मात्रै तोकेर हुँदैन, त्यसलाई कारण दिई प्रमाणित गर्नुपर्छ ।

यसरी केही संक्षेपमा खण्डनको रूपमा भए पनि आठ-आठ पक्ष यहाँ न्यायसूत्रको चारौं अध्यायको पहिलो आह्निकको १४ औं सूत्रदेखि ४३ औं सूत्रसम्म यस प्रकारले ऊहापोह गरी अरूको मत खण्डन गरिएको छ । नैयायिकहरू वैशेषिककै सृष्टि-प्रकृयालाई अङ्गीकार गर्दछन् र परमाणु द्व्यणुक र त्रसरेणु भई अदृष्टले अवयव-संयोग हुँदै चार महाभूतको स्थूल रूप हुँदा सृष्टि हुन्छ, तिनैको क्रमिक रूपले वियोग हुँदै गएर परमाणु रूपमा परिणत हुनुको अर्को नाम प्रलय हुन्छ । यो परमाणुद्वयको संयोग र वियोग अदृष्टकारित मानिएका छ । जुन कुरा यसै हो भनेर तोकेर भन्न सकिएन, त्यहाँ न्यायले अदृष्ट मान्या । या उसको साह्रै ठूलो दार्शनिक विचार हो ।

उसो भए मधु-कैटभको बोसोले पृथिवी वन्यो भन्ने पुराणले हामी-लाई ठग्या त भन्दा त्यो पनि हामीले विचार गरी पुराणको लाक्षणिक अर्थ या तल्लो तहलाई बुझाउन प्रतीकको कल्पनालाई नबुझी वेठीक भन्न हुँदैन । इलेक्ट्रन र प्रोटन यदि मधु-कैटभको रूपमा कल्पना गरिएको भए हामी त्यो नबुझी कुरा गर्ने ड्याक्क पर्छौं झैं लाग्छ । वास्तवमा हाम्रो शास्त्र कक्षावद्ध गरी निर्मित भएका र अधिकारी हेरी त्यसलाई सुहाउने ढङ्गले प्रस्तुत गरिएको छ । वेदमा समेत अर्थवादका स्थान राखिएको छ । सामान्य तहका मानिसलाई माथिल्लो तहको कुरा एकैवाजि नगरेर क्रमपूर्वक उसको योग्यता वढाएर माथि उकाल्दै लैजाने परम्परा छ । उदाहरणको रूपमा हामी गणितसिद्धान्तले सूर्यका राशि संक्रमणमा घडी-पला तोकेर पछि संक्रान्तिको स्वरूपमा उनको वाहन, उपवाहन र लगाएको गन्ध, लिएको भोजनपात्र समेतको उल्लेख गरी एक साकारता प्रस्तुत गर्छौं । यो अज्ञानको रूप होइन । आर्यको उनीहरू व्यव-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हारसँग र मानिसको मनसँग समन्वय राखेर दर्शन र धर्मलाई जीवनोपयोगी बनाउँदथे। यसो हुँदा यिनीहरूको व्यावहारिक, सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक आर्थिक सबैतिर समन्वय रहेको पाइन्छ। कालको समेत रूपको कल्पना गर्दछन्, अर्चनाको वेलामा र दर्शनको वेलामा काल नीरूप, निरवयव हुन्छ। यसैले हामी हिन्दूहरू आजसम्म अरूलाई आफ्नो विशाल हृदयमा स्थान दिएर बाँचेका छौं। हाम्रो संप्रदाय अछिन्न रूपमा मूल धारालाई सुक्न नदिई विभिन्न रूपमा वहिरहेछ। हाम्रो चरम पुरुषार्थ नै अन्तिम लक्ष्य छ। त्यसैले हाम्रो दर्शन विशद छ। जहाँ अरूको दर्शन टुङ्गिन्छ, त्यहाँबाट हाम्रो दर्शन प्रारम्भ हुन्छ।

## ४९ फलपरीक्षा

गीताले कर्मफल त्यजेर कर्तव्य बुद्धिले काम गर्दै गर भनी कर्मफलमा अनासक्त रही कर्म गर्ने उपदेश दिएको छ। यसको अर्थ कर्मको फल आनुसङ्गिक हो। त्यो असल कर्म गर्नेको फल पूरा हुन नपाई बीचमा नै शरद्को मेघ झैं छिन्न-भिन्न भई नाश हुने पो हो कि भन्ने शंकामा सुकृत कर्म-जन्म जन्मान्तरमा पनि सुफल दिन्छ भन्ने टुङ्गोमा पुर्‍याएर श्री कृष्णले भन्नुभएको देखिन्छ। फल पनि कुनै सद्य प्राप्त हुने छन्, गाई दुह्यो गबुत्रामा दूध भरिन्छ। भात पकायो, ४५ मिनेटमा भुजा तयार हुन्छ। कुनै कालान्तरको प्रतीक्षामा वस्नुपर्छ, जस्तै– आषाढमा खेत जोत्यो बीउ छर्‍यो, गोड्यो अनि तुलामा (कार्तिकमा) सूर्य पुग्दा तौली धान पाक्तछ, मार्ग शीर्षमा मार्गशीर्षी (मार्सी धान) पाक्तछ। सुन्तलाको वीयाँ उम्रेर दाना लाग्न वर्षौं लाग्दछन्। फलका बारेमा देखिएका कुरा यिनै हुन्।

यज्ञ-यागादि गर्‍यो, स्वर्गफल पाइन्छ भनिएको छ। दुनियाँमा फल एकाश्रयमा नै देखिन्छ, जस्तै हामीले अघि भनेको झैं सुन्तलाको वीयाँ रोपेर वर्षौंपछि फल लाग्दा पनि जरोमा पानी हाल्यो, मल दियो, वोट हुर्कन्छ, बढ्छ, फल लाग्छ, यहाँ वृक्षसँगै फल आश्रित भएको पाइन्छ। यज्ञयागादि, दानधर्म, पापपुण्य गर्छ यो शरीर, फल चाहिं प्राप्त हुन्छ परत्रमा, यसो भन्नु अलि असजिलो पर्ने कुरो हो। आजको हाम्रो वैज्ञानिकाभासमा परेको समाज यसमा पत्यार गर्न सक्तैन। कारीरि याग गरेर पानी पर्छ भने त्यो मान्न सकिन्छ। पुत्रेष्टियाग गरेर पुत्रोत्पत्ति हुन्छ, त्यो पनि मान्न सकिन्छ। यी आज हामीले यही लोकमा प्राप्त गर्ने फल हुन्, यसलाई कसरी नमान्नु, मान्ने-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पर्छ, श्येनयाग गरेर शत्रु मर्छ भने, यसको पनि स्वागत गर्दछौं । आयुर्वेदको औषधिले हामीलाई रोगबाट मुक्त गराउँछ, त्यसलाई वेदले भनेको भनेर हामीले खण्डन गरेका कहाँ छौं र ? बहुव्ययसाध्य यज्ञयागादि यस देहले गर्‍यो वरत्रमा, परत्रमा अर्को देहले भोग गर्छ, त्यो स्वर्गफल भनेर कर्म हुने अन्यत्र फलप्राप्त हुने अन्यत्र यो सामानाधिकरण्य नहुने हुँदा यसमा हामी सहमत छैनौं भन्ने उहिले पनि प्रश्न खडा भएको थियो ।

त्यसमा हाम्रो जवाफ यस प्रकार छ— देहात्मवादमा विश्वास गरेर मरेका लासलाई प्रलयसम्म आफ्नो कर्मफल भोग गर्न त्यही बसिरहनु पर्ने देहात्मवादीलाई पनि त्यत्रो पिरामिड बनाएर आफू सुरक्षित हुनुपर्‍यो, पाप-पुण्यको फल प्राप्ति गर्न । तिनीहरूसँग तिमीहरू विवाद गर । हामीले आत्मा-लाई नित्य मानेका छौं आत्माको आश्रय भएको अदृष्ट धर्म, कर्मरूपले आत्माश्रय नै छ । आत्माकै गुण हो धर्म, प्रीति पनि आत्मामै प्रत्यक्ष भएकोले आत्माकै आश्रय रहेछ भन्ने कुरामा संदेह भएन । धर्मरूपी कर्मको फल प्रीति भन्नुपर्छ, दुवै आत्माश्रय भएपछि भिन्नाश्रयमा रही सामानाधिकरण्य छैन भन्न सुहाउँदैन । आत्माको गुण धर्म, आत्माकै गुण प्रीति-अब कर्म पनि आत्मा नै भयो, फल पनि आत्मा नै भयो । आश्रयभेदले पर्ने असजिलो यहाँ नित्यात्मवादी दर्शनलाई पर्दैन । यागका फल थरी-थरीका छन्, कहीं प्रीतिफल भनिएको छ र कहीं छोरो पाइन्छ भनिन्छ, कही शत्रु मर्दछन् भनिन्छ, कहीं स्वर्गप्राप्ति फल छ त, कहीं स्वराज्यप्राप्ति फल छ भनी शङ्का उठेमा छोरो जन्मनु, शत्रु मर्नु यो त ऐहिक फल भए, शङ्कै भएन, तथापि छोरोले आफूलाई सुख दिनुपर्छ "आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति" यो बिसर्नु हुँदैन, प्रीति पैदा गर्नु मुख्य फल हो । पुत्रादिलाई फल झैं उपचार गरिएको मात्र हो जस्तै "अन्नं वै प्राणिनां प्राणाः" भनिन्छ प्राणको साधन भएका अन्नलाई नै प्राण भनेझैं प्रीतिका साधन भएका पुत्रकलत्रादिलाई नै यज्ञयागादिको फल भनिएको औपचारिक रूपले मात्र हो, वास्तवमा सुकर्मको फल प्रीति नै मान्नु उपपत्तियुक्त कुरो हो ।

## ५० दुःखपरीक्षा

दुःखको लक्षण गर्दा "बाधनालक्षणं दुःखम्" भनिएको छ । दर्शनको वास्तव आवश्यकता नै दुःखबोध भएर हुन्छ । यदि दुःख नहुँदो हो, भएर



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि नाश गर्न नसकिने हुँदो हो त दुःख त्याग्ने प्रवृत्तिकै जन्म हुने थिएन र त्यसलाई हटाउने शास्त्रको चर्चा नै उठ्ने थिएन । यसरी दुःखको बारेमा बढी विवेचना गरिएको सर्वलोकवेद्य सुखको अभाव सिद्ध गर्न होइन र दुःखको अभावलाई सुख भनी मान्न खोजेको पनि होइन । दुःख-सुख दुवै आत्माका गुण हुन् । तर हाम' सुखमा पनि दुःखको भावना गर्दै जन्ममरणप्रबन्धको अनुभव गर्दै विरक्त भएर मोक्षतर्फ लाग्न सक्तछौं भनी कनै दुःखको परीक्षा गरिएको हो ।

यहाँ दर्शनले दुई मार्ग लिएको छ । कोही आनन्दमय अनुभव गरी मुक्त हुँदा आनन्दस्वरूपमा अडिरहन्छ भन्दछन । कोही भने आध्यात्मिक, आधिभौतिक र आधिदैविक दुःखत्रयको नाश भई जन्ममरण हट्दछ अपवर्गमा (मोक्ष) भनी भन्दछन् । हामी पछिल्लो पक्षलाई समर्थन गर्दछौं । पस्मीनाको मुलायम रेसा अरू अङ्गलाई सुखस्पर्श होला, तर आँखाको लागि त्यही रेसा पनि बिझाउने र दुःख दिने हुन्छ । दार्शनिक नेत्रपात्र जस्ता हुन्छन् संवेदनशील । दुःखको साहचर्यले गर्दा हामीले यसो भनेको हुनुपर्छ- विविधबाधनायोगाद् दुःखमेव जन्मोत्पत्ति ।

अर्थात् शरीरेन्द्रियबुद्धिको संस्थानविशिष्टप्रादुर्भावलाई जन्म भनिन्छ । त्यहाँ हीन, मध्यम र उत्कृष्ट बाधना हुन्छन् । नारकीको उत्कृष्ट बाधना हुन्छ, पशु-पंछीको मध्यम र मनुष्यको हीन बाधना हुन्छन्, देवता र वीतराग दार्शनिकको मोक्षभन्दा अघि बाधना नै नहुने त होइन, तर त्यो हीनतर या हीनतम होला । यसरी सबै उत्पत्तिस्थान थरी-थरीको बाधनाले अनुषक्त भएको देख्ता सुख र त्यसका साधनमा पनि दुःखका भावना हुन्छन् । लागू हालेको लड्डू कति मानिस खाँदैनन् विचेत भई मनपरी गरिएला भन्ने डरले , त्यहाँ भाँग हालेको बुझेपछि खाँदैनन् । लागू हालेको खानेले पनि विष हालेको छ भन्ने थाहा पाए त्यो खाँदैन र मर्दैन । दुःखका बीचमा झल्याक-झुलुक देखापर्ने सुखलाई हामी प्रत्याख्यान गर्न सक्तैनौं, प्रत्यात्मवेदनीय सुख हामीले खारेज गर्दैमा खारेजीमा पर्ला भन्ने ठानेको पनि छैनौं ।

बाधनालाई हटाउन गरिने पर्येषण (प्रार्थना या विषय जुटाउने तृष्णा) ले दुःख घट्नाको सट्टा झन् गाँठो कस्दै लैजान्छ । विषयसुखलाई आर्जन गर्ने प्रवृत्तिको अन्त देखिंदैन र त्यसप्रति विराग हुनेकै हृदय शान्त हुन्छ । पर्येषणको दोष के भने यो वस्तुको आवश्यक भयो भनेर थाहा पाए-पछि त्यसको चाहना गर्छ । चाहना पूरा नै हुन्छन् भन्न सकिन्न ! पूर्ण नै भए



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि पछि विघ्न सत्तछन् । केही पुग्लान्, कहिले भने ठूलो विघ्नबाधा त्यसमा आइपर्लान् । यिनै पर्येषणदोषबाट नाना थरीको मानस संताप हुन्छ । जब यी बाधना निवृत्त नहुने हुन्छन्, अनि तीप्रति दुःख भन्ने भावनाको व्याख्या गरिन्छ । जन्म दुःखपूर्ण छ भनिएको यसैले हो । भनेको पनि छ—

"कामं कामयमानस्य यदा कामः समृध्यते ।
अथैनमपरः कामः क्षिप्रमेव प्रबाधते ।।"

चाहना गर्नेको चाहना जब बढ्दछ, अनि छिटै अर्को चाहनाले उसलाई पिरोलिहाल्छ । सार्वभौम सम्राट्लाई पनि धनले तृप्त भएको पाइँदैन, के सुख छ धनकामलाई नै ।

दुःखको भावना भएपछि विषयसुखमा वैराग्य पैदा हुन्छ, अनि यस दुःखप्रपञ्चबाट हटेर परमपुरुषार्थतर्फ लाग्ला भनी दुःखं जन्म भनिएको हो, यो स्वरूप त दुःख जन्म नभए पनि दुःखोपचारबाट त्यसो भनेको सम्म हो । सुखको संवेदनमा व्यवस्थित व्यक्ति सुखलाई परमपुरुषार्थ ठानी सुखदेखि अर्को निःश्रेयस (मुक्ति) छैन । सुखप्राप्त भएमा चरितार्थ र कृतकृत्य हुन्छ । यो पक्षमा मिथ्या संकल्पबाट सुखमा र सुखसाधन भएका विषयमा संरक्त भई सुखका निम्ति परिपञ्चमा लाग्छ । त्यसमा लागेपछि जन्मजराव्याधिमरणको फेरोमा फन्को मार्दै दुःखसागरमा चुर्लुम्म डुब्दछ । उसको सबभन्दा भूल नै दुःखकारक विषयवस्तुलाई सुखसाधन ठानी त्यसमा अनुरक्त हुनु हो । दुःख नगरी सुख हुँदैन । सुखको भावना गरे विषयप्रति राग पैदा हुन्छ । दुःखदोष-दर्शनबाट विराग हुन्छ । जन्ममरणको यस चक्रबाट फुत्कन दुःखभावना नै मुख्य भएकोले यहाँ दुःखपरीक्षा गरिएको हो, त्यो नबुझेर सुखको खण्डन गरेको भनी ठान्न हुँदैन । दुःखको अनुभव भएपछि स्वतः निवृत्ति हुन्छ तापनि प्रतिषिद्ध हिंसा, भाजन, मैथुनमा प्रवृत्त नहोऊन् भनेर यो उपदेश दिनुपरेको भन्ठान्नुपर्छ ।

## ५१ अपवर्ग-(मोक्ष) परीक्षा

जन्मनामाथ हामीलाई तीन थरीका बन्धनले कसिराखेका पाउँछौं । ऋणानुबन्ध छ पहिलो, त्यो पनि तीन थरीको छ— ऋषिऋण, देवऋण र पितृऋण । ऋषिऋण चुक्ता पार्न ब्रह्मचर्यमा रही, गुरुकुलमा बसी, गुरुसुश्रूषा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्नपर्छ । देवऋणबाट मुक्त हुन यज्ञयागादि गर्नुपर्छ र पितृऋणबाट छुटकारा पाउन सन्तान जन्माउनुपर्छ । अर्थात् मानिसले यो समाजको परम्परा कायम गर्न विद्या हासिल गरी, धन, सम्पति कमाएर, सदुपयोग गरेर-छोरा-छोरीको भरणपोषण गरेपछि अनि समाज़बाट छुटकारा पाउँछ र व्यक्तिगत मुक्ति हुने अधिकार पाउँछ । मनु भन्दछन्—

ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत् ।
अनपाकृत्य मोक्षं तु सेवमानो व्रजत्यधः ॥

उपर्युक्त तीनौटा ऋण चुक्ता गरेपछि मन मोक्षतिर लगाओस् । यी ऋण नतिरी मोक्षतर्फ लाग्ने तल झर्दछ । अब यसमा एक ऋणसम्म तिर्न जन्मभर लाग्नुपर्ने देखिन्छ भने तीन-तोन ऋण पूरा गर्न मृत्युपर्यन्त जोतिए पनि समर्थ हुने देखिंदैन । वेद नै भन्छ–– "जरया वा एष तस्माद्विमुच्यते मृत्युना च" यसरी बूढेससम्म गर्नुपर्ने कुरा या मृत्युसम्म गर्नुपर्ने यो गोरख धन्दामा लाग्ने नै हो भने हामीबाट अपवर्ग प्राप्त हुँदैन ।

क्लेशानुबन्धबाट पनि अपवर्गाभाव सिद्ध हुन्छ । यो के भनेको भने क्लेशको स्वकर्मसँग सम्बन्ध रहेकै हुन्छ, क्लेशले अनुबद्ध भएर नै जीव जन्मन्छ र मर्दछ भनिन्छ, अब यो अनादि वासनाबाट युक्त क्लेशको उच्छेद हुँदैन, क्लेशसँग अनुबन्धको विच्छेद नहुन्जेल जन्ममरणचक्र घुमी नै रहने भो अनुबन्ध विच्छेद क्लेशसँग हुने अर्को उपाय पनि फेला पर्दैन अनि अपवर्ग हुने हो कसरी ?

प्रवृत्तिको अनुबन्धले पनि हामीलाई कसिराखेकोले छुटकारा पाउन सकिन्न । पुरुष वाग्बुद्धिशरीरद्वारा तत्-तत् कर्म आर्जन गर्छ । बाचुन्जेल आर्जेका धर्माधर्म छन् । ती धर्माधर्मले दिने भोग गर्न जन्मनुपर्छ, जन्मेपछि फेरि उसले आफ्नो प्रवृत्तिको वशीभूत भएर कर्म गर्नैपर्छ, त्यसबाट अदृस्ट उत्पन्न हुने नै भो । यसरी प्रवृत्तिको अनुबन्ध पुरुषसँग छुट्न सक्तैन ।

ऋण, क्लेश र प्रवृत्तिको बन्धन तोडेर अपवर्ग प्राप्त गर्न नसकिने हुँदा यो अपवर्ग साध्यदेखि बाहिर हुन्छ र हामीले अपवर्गको अभाव मान्नुपर्छ ।

जुन कारणबाट मोक्ष हुन सक्तैन भनी तीन अनुबन्धले पुरुषलाई बाँधिराखेको माथि उल्लेख गरिएको छ । ती तिनकै एक-एक गरी खण्डन गरिन्छ । पहिले ऋणानुबन्धको कुरा आएको थियो, त्यसको यसरी समाधान गरिन्छ ।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वास्तवमा शब्दले कहीं मुख्य अर्थ लिएको हुन्छ भने कहीं गौण अर्थमा पनि शब्दको प्रयोग गरिएको पाइन्छ। ऋण शब्दको प्रधान अर्थ के हो भने— एउटा प्रत्यादेय (तिर्नुपर्ने गरी) दिन्छ र दोस्रोले प्रतिदेय (तिर्ने गरी) लिन्छ जहाँ, त्यहाँ ऋण भन्ने शब्दको मुख्य अर्थ गरिन्छ। यो यहाँ उपपत्ति-युक्त भएको देखिदैन। त्यसैले ऋण झैं भएकोले ऋण भनिएको भनी गौण अर्थ गर्नुपर्छ। जस्तै यो केटो आगो छ, भनियो भने त्यहाँ ठुटो जोतेर सल्काउने अग्निको मुख्य अर्थ लिन नभई वडो चर्चण्डे जोधा छ भन्ने अर्थ गर्नुपर्छ। गुण शब्दले अनुवाद, निन्दा, प्रशंसा गर्न भनेर गरेको देखिन्छ दुनियाँमा। साहुमारालाई घृणा गरिन्छ र साहुतिर्नेको तारीफ हुन्छ जस्तो, त्यस्तै जन्मना-साथ तीन ऋणले युक्त छ भन्ने वाक्यको मनसाय हुनुपर्छ।

वाक्य यस प्रकार छ— "जायमानो ह ब्राह्मण स्त्रिभि (ऋणै) ऋर्णवान् जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः।" यहाँ जायमान शब्दको अर्थ गर्दा पनि आमाको गर्भबाट भूईंमा झरेको भन्ने अर्थ गर्न मिल्दैन। आमाबाट जन्मेका ब्राह्मणकुमारलाई कर्मको अधिकार हुँदैन। संस्कारद्वारा द्विजत्व प्राप्त भएपछि मात्र ऊ अधिकारी ठहर्छ। समर्थ व्यक्तिलाई नै कर्मको अधिकार रहन्छ। साधारण गाउँ-घरका अनपढ मान्छेले पनि भुँडो-बाट भूईंमा झर्नासाथको शिशुलाई पढ्, यज्ञ गर्, सन्तान जन्मा भन्दैन। जो उपदेश दिएको कुरा जान्दछ, त्यसलाई उपदेश दिइन्छ। यज्ञयागादि गर्ने अधिकार छ गृहस्थलाई, त्यसो हुँदा यज्ञ गर भन्दा जायमानको अर्थ हुन्छ गृहस्थ, गृहस्थ नै यज्ञ गर्छ र विवाहित भएकोले सन्तति पैदा गर्न सक्छ। ब्रह्मचर्य गर्दा जायमान शब्दको अर्थ उपनीत छात्र भन्ने गर्नुपर्ने कुरा बिर्सन हुन्न फेरि।

त्यस्तै "जरया वा एष तस्माद्विमुच्यते" भन्ने वाक्यमा जरा भनेर आयुको चौथो भाग, जुन संन्यासाश्रमको लागि छुट्य इएको छ, त्यसलाई मान्नु-पर्छ। संन्यासाश्रममा अग्निहोत्र गर्नुपर्दैन। त्यहाँ पुगेर ऋणहरूबाट छुटकारा पाइन्छ। ऋण नतिरी जीवनभर उम्कन भएन, उम्कने मौका पनि दिइएन भनेर अगि जुन गुनासो गरियो, त्यो अर्थको अनर्थ गरेर नै भएको हो। वर्णाश्रम धर्ममा चार वर्ण-ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य र शूद्र छन्, त्यस्तै ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वान-प्रस्थ र संन्यास चार आश्रम छन्। १०० वर्षको आयुलाई चार भागमा लगाएर २५ वर्ष अध्ययनतर्फ, २५ वर्ष गार्हस्थ्यमा, २५ वर्ष वानप्रस्थ भई, २५ वर्ष संन्यासी भई बिताएमा यो समाज सुसंगठित रहन्छ भन्ने त्यस बेलाका समाजका नियम-निर्माताको विचार हो।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यदि एषणात्रय, जुन वित्तैषणा, पुत्रैषणा र लोकैषणाका रूपमा प्रसिद्ध छन्, ती तीन एषणाकै परवाह नगरी भिक्षाचर्यमा जीवन निर्वाह गर्ने त्यस बेला पनि धेरै विद्वान् थिए। एषणाबाट हटेकालाई यागादि कर्मको आवश्यकता पनि पर्दैन। फल चाहेर नै यागको प्रवृत्ति हुन्छ, जो पुण्यक्षीण हुँदा मर्त्यलोकमा प्रवेश गर्नुपर्ने भनी अग्निहोत्र नगरी अमृतत्व प्राप्तिका लागि तत्त्वज्ञानतर्फ प्रवृत्त छ, त्यसलाई अग्निहोत्रतर्फ प्रवृत्त गराउन सकिन्न। एषणाव्युत्थान यसरी श्रुतिमा पनि सुनिन्छ— "एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे ब्राह्मणा अनूचाना विद्वांसः प्रजां न कामयन्त किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यां चरन्तीति।" अर्थात् ती अघिका वेदवेदाङ्गमा पारंगत विद्वान् ब्राह्मणहरू प्रजा भएर के गर्नु छ र? यीबाट वरत्र-परत्र के साधिन्छ र भनी प्रजालाई चाहना गर्दैनन्, छोराका खोजी, धनका निमित्त मरिमेटाइ र दुनियाँमा वाह-वाह गराउन पनि नखोजी भीक मागेर जीवन धानेर बस्तछन्। यसरी संन्यास लिनेले मरणपछि पात्रचयान्त पितृयज्ञ आफूमा अन्त गरेपछि अग्निहोत्रमा रहिरहनुपर्ने देखिँदैन। कामनाशून्य भएर रहेका यस्तालाई प्रजानुत्पादन गर्दा पनि अपवर्गको विरोधी भन्न हुँदैन।

ज्ञानाग्निले सबै कर्म भस्मसात् गर्ने यस्ता तत्त्वज्ञानीलाई कर्मको बन्धनमा हाल्ने न वेदको आदेश छ, न स्मृतिले अध्यादेश जारी गर्छ, न पुराणेतिहासले मार्गनिरोध गर्छ। यसो भएको हुँदा ऋषिऋण, देवऋण र पितृऋणले अपवर्गको मार्ग छेकेको छैन। ऋण लिने काम नै नगरेपछि ऋण तिरेर मात्र करियाले झैं छुटकारा पाउने कुराको यहाँ सम्भावना नै रहेन। "निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः" यही तात्पर्यले हो।

क्लेशानुबन्धका बारेमा पनि सुषुप्तको स्वप्न नदेखताखेरि हेतु नरहेको हुँदा दुःखको अभाव भएझैं अपवर्गमा रागादिको अभावले दुःखाभाव हुनुपर्छ। सुषुप्त अवस्थाको आत्मालाई ब्रह्मवादीले मुक्तात्माको एक नमूना भनी प्रस्तुत गरेका छन्।

अर्को अवशेष रहेको प्रवृत्तिको अनुबन्धका बारेमा पनि हाम्रो भनाइ यस प्रकारको छ—राग, द्वेष, मोहहरू प्रक्षीण भएपछि प्रवृत्तिले कुनै प्रतिसन्धान गर्दैन। पूर्वजन्म हटेपछि हुने पुनर्जन्मलाई प्रतिसन्धि भनिन्छ। त्यो हुन्छ अदृष्टबाट, त्यही क्षीण भएपछि, पूर्वजन्माभाव भएपछि जन्मान्तराभाव हुन्छ, त्यही अपवर्ग भनिन्छ। त्यसो भए कर्मवैकल्य हुन्छ कि भन्ने शङ्का गर्न-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पर्दैन, हामीले कर्मविपाकलाई प्रत्याख्यान नगरी रागादि हटेपछि भएको प्रवृत्तिले धर्माधर्म जन्मँदैनन् र ती नभएपछि प्रतिबन्धको लागि कारण हुँदैनन् भनेको पो छ त।

क्लेशानुबन्धको विच्छेद हुन सक्तैन, किनभने क्लेशसन्तति स्वाभाविक छ। अनादि यो क्लेशसन्तति उच्छेद गर्न सकिन्न भन्ने कसैको शङ्का छ।

यसमा एक थरीले भने– "अनादि प्रागभाव उत्पन्न भएको भावले हट्तछ। अर्थात् घट हुनुभन्दाअघि घटको प्रागभाव अर्थात घट हुनुअघिको अभाव अनादि छ। आज यो घट बनाइयो भने यो घटको अभाव ब्रह्मा जन्मनुअघिदेखि नै थियो जब हामी यो घट बनाउँछौं, तब त्यो अभाव तुरन्त नै नाश हुन्छ। अनादि प्रागभाव नाश भएको देखिएकोले स्वाभाविक क्लेशसन्तति अनित्य हुन्छ।"

यसमा "अणुश्यामतानित्यत्ववद्वा" भन्ने अर्को पक्ष छ। जस्तो पृथ्वीपरमाणुमा रहेको श्यामता अनादि छ, तर जब अग्निमा पाक हुन्छ, पोलिएर रातो बन्छ, त्यस बेला त्यो श्यामता नाश हुन्छ। त्यसरी नै क्लेशसन्तति अनादि भएर पनि नाश हुन्छ भन्ने यो ओठे जवाफ कसैले दिए।

हामी यस्तो ठ्यौलाउने जवाफका भरमा छैनौं, हाम्रो उत्तर यस प्रकार छ– मिथ्यासंकल्पबाट राग, द्वेष र मोह उत्पन्न हुन्छन्। तत्त्वज्ञानबाट राग, द्वेष र मोह हट्दछन्। यसमा नियम देखिएको छ। मिथ्याज्ञानलाई तत्त्वज्ञानले हटाउँछ जब मिथ्याज्ञान हट्यो अनि राग, मोह र द्वेषको निवृत्ति अवश्यंभावी हुन्छ।

## ५२ तत्त्वज्ञानोत्पत्ति-प्रकरण

जति विषय छन्, ती सबै प्रत्येकको तत्त्वज्ञान गर्नुपर्छ कि? कुनैको तत्त्वज्ञान गरे पुग्दछ। यहाँ कुरो के हो? बुझिएन। ज्ञेय अनन्त छन्, प्रत्येक वस्तुकै तत्त्वज्ञान गर्न त के कुरा, एउटै विषयको पनि साङ्गोपाङ्ग अध्ययन गरी तत्त्व थाहा पाउन जीवनले भ्याउँदैन भने सारा पदार्थको तत्त्वज्ञान हुनुपर्छ भन्ने कुरा व्यावहारिक ठहरिँदैन। केही चीजको तत्त्वज्ञान गरे पुग्दछ भनौं भने जसको तत्त्वज्ञान भएको छैन, त्यहाँ मोह रहने भो, मिथ्याज्ञान त्यस विषयमा हट्ने भएन। यस्तो यसमा व्यामोह भयो भनी कसैले पनि पीरमा पर्नुपर्दैन।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्वज्ञानको अनुत्पत्तिलाई हामीले मोह ठानेको छोइन, मिथ्याज्ञानलाई मोह ठानेको छ। त्यो मिथ्याज्ञान जुन विषयमा रहँदा संसारको वीज टुसाउँछ, त्यही विषयलाई वास्तवमा गडेर जान्नुपर्छ। त्यो मुख्य मिथ्याज्ञान संसारको बीज हो, अनात्ममा आत्मग्रह, म छु भन्ने मोह नै अहंकार हो। अनात्मालाई म हुँ भन्ठानेर जब व्यवहार गरिन्छ, अनि त्यो संसारचक्रमा घुम्न थाल्दछ। शरीर, इन्द्रिय, मन, वेदना, बुद्धिमा आत्माभिमान गरेर मेरो, म भन्नु नै अहंकार गर्नु हो। यिनै विषयमा अहंकार उत्पन्न हुन्छन्। यस विषयक अहंकार संसारको वीज कसरी हुन्छ त भन्ने प्रश्न उठ्त छ।

त्यसको प्रत्युत्तर यसरी दिएको पाइन्छ—आत्माले शरीरादि विषयवस्तुमा म भनी आफूलाई मिथ्याज्ञानले व्यवहार गरिदिंदा, त्यसको विनाशमा आत्माको नाश ठानिदिएर उसको सम्बन्ध कायम राख्ने तृष्णाले वारंवार शरीरादि ग्रहण गर्दछ। शरीर इन्द्रिय-मनसँग सम्बद्ध भएपछि जन्म लिने भो जन्मेपछि मरण हुने भो। मरण हुँदा शरीरादिको व्यामोहले तिनमा वासना हुने भए फेरि जन्मनुपर्‍यो। यसरी अनात्म शरीरादि विषयमा आत्मबोध हुँदा र तिनसँग छुट्दिदा आफै नाश भएको सम्झी फेरि तृष्णाले अर्को शरीर ग्रहण गर्न पुग्छ। शरीरी भएपछि अत्यन्त मुक्ति दुःखवाट हुँदैन। सानो सुखका लागि हरघडी दुःखमै डुब्छ। सबै सुखलाई विचार पुर्‍याएर यो पनि दुःखकै घर हो, दुःखले भिजेको छ, दुःखै भन्नुपर्छ भनी जो ठान्दछ, त्यसले दुःख र दुःखजनित सुखलाई पनि दुःख ठान्छ र दुःखलाई जान्दछ। परिज्ञात दुःख विषमिश्रित भोजन झैं त्याज्य हुन्छ। दोषहरू र कर्म दुःखका कारण भन्ने देख्तछ। दोष न नासिई दुःखको प्रवन्धको उच्छेद हुँदैन भनेर दोष जति त्याग्दछ, दोष हटेपछि प्रवृत्ति पनि वन्धनका लागि हुँदैनन्। त्यसैले दोष र कर्मलाई प्रहेय गर्ने ज्ञेय हुन्छन् मरणदुःख नै। हामीले अपवर्ग उपलब्ध गर्नु छ, त्यसको प्राप्तिको उपाय हो तत्त्वज्ञान। त्यसो हुँदा सारा संसारका हरेक वस्तुलाई जुन अनन्त छन् तिनको तत्त्वज्ञानपट्टि नलागी आत्मालाई अनात्ममा आफू भन्ने मिथ्याज्ञान गराउने जति कुराका तत्त्वज्ञान गरे पुग्दछ। हामीले दुःखजन्य प्रवृत्ति-दोषलाई विवेचना गर्‍यौं भने अपवर्ग प्राप्ति हुन्छ, मिथ्याज्ञान भएपछि दोष हुन्छ, दोषवाट प्रवृत्ति हुन्छ, प्रवृत्तिद्वारा जन्म र जन्म नै दुःख हो। त्यसैले सूत्रकारले अनन्त विषयको तत्त्वज्ञानलाई वास्ता नगरी सूत्रमा यसो लेखे— "दोषनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्तिः" शरीरादि दुखान्त प्रमेय दोषजन्य छन्, मिथ्याज्ञानको विषय तिनै हुन् र तद्विषयक अज्ञानबाट



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अहंकार पैदा हुन्छ, त्यसकै वास्तविक ज्ञान गरेपछि मुक्ति हुन्छ ।

कामविषयक इन्द्रियार्थलाई मिथ्यासंकल्पबाट राग, द्वेष र मोह गरिन्छ । पहिले तिनलाई नै हामीले हटाउनुपर्छ । तिनका दोष खोतलेर हेरेपछि तीप्रति रहेको मोह हट्दछ । त्यसरी विवेचना गर्दै गएपछि अध्यात्म-विषयक अहंकार हट्दछ । राग यसरी छुटेपछि त्यस रूपादि विषयमा हाम्रो त्यति राग, द्वेष र मोह हुँदैन । रागादिले नै गर्दा तरुणीको शरीरमा प्रेम हुन्छ । रागादि बुद्धिले त्यही तरुणीलाई एक रूपले देखिन्छ भने विरक्त हुँदा अर्को रूपमा देखिन्छ । यसमा दुई श्लोक प्रस्तुत गर्नु असंगत नहोला ।

अनुरक्त हुँदा—

खेलत्खञ्जननयना परिणतविम्वाधरा पृथुश्रोणी ।
कमलमुकुलस्तनीयं पूर्णेन्दुमुखी सुखाय मे भविता ॥

खेल्ने खञ्जन (वाहुने चरी) जस्ता नजर भएकी, पाकेको गोल काँक्री झैं तल्लो ओठ भएकी, ठूलो नितम्ब भएकी, कमलको कोपिला झैं स्तनयुक्त पूर्णचन्द्र झैं मुख भएकी सुन्दरी मेरो सुखको खातिर होलिन् ।

अशुभभावना—

चर्मनिर्मितपेशीयं मांसासृक्पूयपूरिता ।
तस्यां रज्यति यो मूढः पिशाचः कस्ततोऽधिकः ॥

यी छालाले कसेर उभियाएकी, मासु, रगत, गू, मूतले भरिएकी नारी हुन् । तिनमा जो मूढ अनुरक्त छ, त्योभन्दा अर्को पिचास को होला ?

एउटी नारीमा शुभभावना गर्दा राग बढ्छ, तिनमा नै अशुभभावना गर्दा राग घट्छ । भावना नै मुख्य हो । कामराग बढाउने हटाउने काम आफ्नो हुन्छ । रागादि बुद्धि हेय र अशुभदर्शनादि बुद्धि उपादेय गरेर तत्त्वज्ञान जन्मन्छ ।

## ५३ तत्त्वज्ञान-विवृद्धिप्रकरण

तत्त्वज्ञान उत्पत्ति हुने कुरा त भयो । तत्त्वज्ञान कसरी बढ्दछ भन्ने-



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बारेमा विचार गर्दा सूत्रकारले भने–"समाधिविशेषाभ्यासात्" समाधिविशेषको अभ्यासबाट नै त्यो दृढ भएर जम्दछ। जसलाई अर्को शब्दमा भन्ने भए निदिध्यासन भएपछि नै तत्त्वज्ञान स्थिर हुन्छ भन्नुपर्छ। समाधि भएपछि इन्द्रियार्थमा त्यति संलग्नबुद्धि हुँदैन।

यस किसिमको समाधिविशेषमा पत्यार नगर्नेले के भनेर शङ्का झिकेका छन् भने, छोरा, स्वास्नी आदिमा रागको प्राबल्य हुँदा त्यसै हट्छ समाधिबाट भन्न सकिन्न। नचाहँदा पनि अर्थविशेषप्राबल्यले त्यो कुरा स्वीकार्नु-पर्छ। मेघ गर्जिन्छ र वज्र पर्छ, सुन्न नचाहेर त्यो नसुनिने कहाँ हुन्छ र। फेरि भोक-प्यास लाग्छ, चिसो-तातो हुन्छ र रोग-व्याधले पक्रन्छन्, नचाहँदा-नचाहँदै पनि यी कुराले हामीलाई त्यसको निवृत्तितर्फ लाग्नुपर्छ, त्यसो हुँदा एकाग्रता रहिरहन्छ भन्न सकिन्न।

समाधिबाट व्युत्थान हुँदा र समाधिका विरोधी कुराले समाधिमा अवरोध आउँदैन भनेर कसले भनेको छ र। तर योगाभ्यासबाट पूर्वकृत फलानुबन्ध भएमा समाधि हुन्छ। हामी "अनेकजन्मसंसिद्धः" भन्ने कुरामा पूर्ण आस्थावान् छौं। योगाभ्यास गर्नलाई हामीले देश-कालको पनि विचार गरेको छ। नत्र अरण्य, गुहा आदिमा गएर बस्ने कुरा किन गरिन्थ्यो ? त्यहाँ स्थिर चित्त हुन्छ भनेर नै हाम्रा पूर्वाचार्यहरूले गार्हस्थ्य छाडेर जङ्गल-गुफा पसेका हुन्।

अर्थको प्राबल्यले बुद्धिलाई खिच्ने भए त्यसको त्यो पन अपवर्गमा रहन जाने भो भन्ने तटस्थले बीचमा शङ्का गर्दा समाधान गर्दा यसो भनिएको छ— कर्मवशबाट निष्पन्न भएको चेष्टा इन्द्रिय अर्थको आश्रय भएको शरीरमा ज्ञानको उत्पत्ति अवश्यंभावी छ, तर बाह्य अर्थ प्रबल भए पनि इन्द्रियसँग आत्माको सम्बन्ध मन माध्यमिक बनी भएको छैन भने त्यहाँ चाहिं ज्ञानोत्पा-दनमा सामर्थ्य देखिएको छैन। फेरि शरीरादि उत्पादन गर्ने धर्माधर्म पनि नभएकोले अपवर्ग- अवस्थामा बाह्यार्थका प्राबल्यले केही चाट्तैन।

अपवर्गप्राप्तिका लागि यम-नियमबाट आत्मामा अधर्म हटी धर्मको संस्कार हुन्छ, त्यसैले योगशास्त्रबाट अध्यात्मविधि जान्नु पनि एक उपाय नै देखिन्छ। यसो भए योगबाटै गतार्थ भएपछि यो न्यायशास्त्रको आवश्यकता रहेन त भनी उपशङ्का गर्नु हुँदैन। शास्त्रको अध्ययन र धारणबाट दृढतर संस्कार हुन्छ, साथै त्यस विद्यामा निष्णातहरूसँग संवाद गर्नाले संशयच्छेदन, अविज्ञात कुराको बोध र जानेको आफ्नो अनुभव दृढ पनि हुन्छ। संवाद गर्दा



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सहाध्यायी, आफूभन्दा विशिष्ट र मुमुक्षुहरूसँग गनुपर्छ। यस्तो संवाद डाहा, ईर्ष्या नभइकनै परस्परको सौहार्द भावमा हुनुपर्छ। तत्त्व जान्ने प्रखर इच्छा भएपछि तत्त्वनिर्णय गर्न प्रतिकूलपक्षहीन जसरी हुन्छ त्यसरी नै लागिपर्नुपर्छ। तत्त्वनिर्णय गर्नुपर्ने भएकाले पक्षपात गरियो भन्न सकिन्न। बुद्धिको स्वभाव नै सत्पक्षपात गर्ने हुन्छ। यसो भएपछि तत्त्वनिर्णय गर्न आन्वीक्षिकी न्यायशास्त्रको विशेष स्थान रहने नै भयो। अरू शास्त्रबाट यो गतार्थ हुने भएन।

## ५४ तत्त्वज्ञानपरिपालन-प्रकरण

न्यायशास्त्रले नयाँ उन्मेष दिन्छ, आज-भोलिको राजनीतिको यो वादप्रधान युगमा यसरी शास्त्रका बारेमा पनि उसले एक राजनीतिको सिद्धान्तलाई राम्ररी पचाएर प्रस्तुत गरेको झैं लाग्छ। तत्त्वज्ञानीले संवाद गर्दा कुनै असूया, कुनै प्रकारको शङ्का-उपशङ्का गर्न त हुँदैन, यदि बाहिरियाले आफ्नै सिद्धान्त नै चौपट पार्न खोज्यो भने पनि सहिदिनु भन्ने कुरा न्यायशास्त्रको दृष्टिमा न्याय संगत हुँदैन।

समाजमा सबै सद्बुद्धि भएकै हुन्छन् भन्न सकिन्न, पछि कालान्तरमा सफल भएका ठूलठूला सिद्धान्तका प्रवर्तकलाई अगाडि हत्या गरेको उदाहरण प्रशस्त रूपमा इतिहासमा देखा पर्छ। सिद्धान्तको हत्या हुन आँट्यो भने हामीले सिद्धान्तको संरक्षणका खातिर जल्प-वितण्डा पनि गर्नुपर्छ। जस्तै सानो सुन्तलाको बोट रोप्दा त्यसलाई भेडा-बाख्राले न नासिदिऊन् भनेर चारैतिर काँडाको बार लाइन्छ, बोट हुर्केर ठूलो भएपछि त्यस बारको कुनै आवश्यकता रहँदैन, त्यस्तै वाद सफल भएर समाजमा सत्यप्रतिपादन गर्नुअगाडि कुतर्क झिकी त्यसको जरो उखेल्न खोजे भने जल्प-वितण्डाले तिनीहरूलाइ निग्रह गरी आफ्नो सिद्धान्त कायम राख्नुपर्छ।

तत्त्वनिर्णयको संरक्षण गर्न अर्काले गरेका दूषण र अप्रामाण्य शङ्का विघटन गर्न जल्प-वितण्डाको भूमिका कम महत्त्वपूर्णको हुँदैन। एउटा सानो दुइपाते विरुवालाई हुर्काइ ठूलो पार्न हामीले काँडाको बार लाउनुपर्छ। कण्टकशाखाको आवरण कण्टकशाखाका निमित्त होइन, बीजप्ररोह-संरक्षणार्थ हो। त्यस्तै जल्प-वितण्डा जल्प-वितण्डाका लागि नभएर तत्त्वाध्यवसाय संरक्षणार्थ हुन्। जल्प र वितण्डा कस्तालाई भनिन्छ भन्ने कुरो त माथि भनिइसकियो। यहाँ त्यो देखाउनुपर्दैन।



Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मनुष्यस्वभाव परउत्कृष्ट सहन गर्न नसक्ने बडो डाहापूर्ण हुन्छ। हीन सम्पत्ति भएकालाई अर्को अधिक उत्कर्ष भएकोमा डाहा हुन्छ। यो उसको राग, द्वेष र मोहमूलक प्रवृत्ति शरीर रहुन्जेल रहनु स्वाभाविक हो। जब जीवन नै दुःखमूलक मानिएको छ भने जन्म रहुन्जेल दुःखबाट छुट्कारा पाउन सकिन्न। योगीहरू आफ्ना संयमबाट इन्द्रिय निग्रह गर्न सयर्थ हुन्छन् त्यस वेला "तत्र को मोहः कः शोकः" भन्ने हुन्छ। हामी योगबाट हुने बाह्य र आभ्यन्तर आत्मसंस्कारलाई स्वीकार्दछौं। अर्काको असल कामलाई स्वीकार्नु सर्वात्मना उसकै पछि लाग्ने भन्न भएन। सवैले जन्य पदार्थलाई अनित्य नै मानेका छन्, यो संसार राग, द्वेष, मोहमूलक छ भन्दा कसैले यसमा विरोध गरेको देखिंदैन।

अन्त्यमा—

न्यायसूत्रको यति महत्त्व वात्स्यायनभाष्य, न्यायवार्तिक र तात्पर्य-टीकाले नै कायम गरेको छ। यसका सूत्रमा नै बौद्धसिद्धान्तको खण्डन वारंवार पाइन्छ। त्यसो हुँदा बौद्धवादको खण्डन राम्ररी गरेको देखिन्छ। जातिवाद मानेर अवयवी सिद्ध गर्दा बौद्धको पञ्चस्कन्धमा पहिरो जान्छ। तर यही आधारमा बौद्धपछि सूत्र निर्मित भए भनेर मान्न हुन्न, उपनिषद्मा पनि असद्वाद पाइन्छन्। अरू कुरा जे-जसो भए पनि प्रमाणको लागि न्यायले आफ्नो स्थान सुरक्षित गर्छ र न्याय गर्न सुविधा होस् भनेर उसले सप्रपञ्च हेत्वाभास जाति निग्रह स्थानको निर्देशन दिन्छ। यही कारणले सवै विद्याको यो प्रदीप मानिएको हो। सारा पदार्थ यसैले देखाइदिन्छ। यसैको महिमा यही हो।

वाचस्पति मिश्रले एउटा नयाँ रूप दिएर यसको न्यायसूची निवन्ध तयार पारे ८९८ शक संवत्मा। यसको एक अक्षर पनि हिनामिना नहोस् भन्ने उनको मनसाय रहेको देखिन्छ। यो न्यायशास्त्रमा ५ अध्याय छन्, दश आह्निक छन्, प्रकरण छन् ८४, सूत्र ५२८ छन्, पद छन् १९६ र अक्षर छन् ८३८५। यसरी अक्षर समेत यसमा गनेर राखिएकोले यसको मूल्य भनिरहनु-पर्नें देखिएन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal